This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

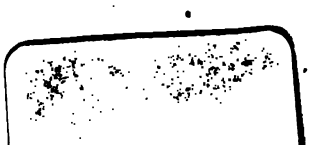
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600085986%

600085986%



# Der Urſprung

und

# die Kompoſition

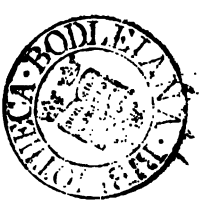
der

# ſynoptiſchen Evangelien.

Von

**Dr. Karl Reinhold Köſtlin,**

Privatdocent an der Univerſität Tübingen.




**Stuttgart.**

Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.

1853.

101. b. 234.

# Vorwort.

Die Schrift, welche der Unterzeichnete hier dem theologischen Publikum vorlegt, macht den Versuch, die bisherigen Untersuchungen des Ursprungs der synoptischen Evangelien auf einem Wege weiter zu führen, auf welchem es nach seiner Ansicht möglich sein wird, in diesem wichtigen Gebiete der kritischen Forschung sich einer größern Bestimmtheit und Sicherheit der Resultate anzunähern, als es bis jetzt der Fall gewesen ist. Der Verfasser glaubt, aus Gründen, welche in der Einleitung näher entwickelt sind, daß in Betreff der drei ersten Evangelien für die Kritik die Zeit gekommen sei, auf der Grundlage ihrer bisherigen Forschungen über die allgemeinern Fragen nach Tendenz, Charakter und Zeitalter dieser Schriften nun auch zu genauern und abschließenden Bestimmungen über die Verhältnisse ihrer Entstehung fortzuschreiten, oder mit Einem Worte, daß es Zeit für sie sei, aus dem Stadium einer noch mehr im Allgemeinen sich haltenden und in ihren Resultaten immer noch hypothetischen Kritik herauszutreten, und eine bestimmte, positive geschichtliche Anschauung von der Entstehung unsrer Evangelienlitteratur zu ihrer Hauptaufgabe zu machen, — eine Anschauung, zu welcher sie nur dadurch gelangen kann, daß sie, mit möglichster Verzichtleistung auf alle nicht durch den Gegenstand selbst sicher an die Hand gegebenen Vermuthungen und Kombinationen, die ihr

vorliegenden Schriften nach allen Seiten, welche sie der Betrachtung darbieten, ins Auge zu fassen, alle Momente, denen sich in dieser oder jener Beziehung etwas Bestimmteres entnehmen läßt, aufzufinden und namentlich durch eine auf's Einzelne eingehende Untersuchung der schriftstellerischen Komposition jedes der drei Evangelien ein sicheres Ergebniß über ihr Verhältniß zu einander und über die Quellen, welche sie voraussetzen, zu erzielen strebt. Was frühere, längst vergangene Zeiten der biblischen Kritik noch ohne die unumgänglich erforderlichen Vorarbeiten zu leisten unternahmen und ebendarum in befriedigender Weise durchzuführen nicht vermochten, eine Darstellung der Art und Weise, wie die uns vorliegenden Evangelien mittelst mehrerer Zwischenglieder aus der ursprünglichen Ueberlieferung über die evangelische Geschichte hervorgegangen sind, das muß jetzt, nachdem insbesondere durch die Baur'schen Untersuchungen der Weg dazu angebahnt und durch die ihnen entgegentretende Ewaldische Konstruktion der Genesis der Evangelien eine erneuerte Anregung dazu gegeben ist, wieder ein Hauptgegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden, die ja nur in einer solchen umfassenden und bestimmten Gesammtanschauung von dem Ursprung und der Entwicklung der Evangelienlitteratur ihren letzten Zweck und Abschluß finden kann.

Die von den hier angegebenen Gesichtspunkten aus angestellte, überall auf möglichst sichere und bestimmte Ergebnisse ausgehende Untersuchung hat mich gleich von Anfang an, z. B. längst ehe das Ewaldische Jahrbuch für biblische Wissenschaft erschienen war, zu der Ansicht geführt, daß die synoptischen Evangelien und zwar insbesondere das des Matthäus einer frühern Epoche der altchristlichen Litteratur zugewiesen werden müssen, als dieß von Seiten des verehrten Gründers der neuern wissenschaftlichen Kritik des neutestamentlichen Kanons, von Seiten Baur's, geschehen ist. Ich glaube nicht, daß die Herabrückung aller drei synoptischen Evangelien in das zweite christ-

liche Jahrhundert zu den nothwendigen und wesentlichen Resultaten der kritischen Forschung gehöre, und noch weniger, daß durch das Aufgeben derselben eine organische geschichtliche Anschauung von der Entwicklung des Christenthums während der beiden ersten Jahrhunderte unmöglich werde; ich bin vielmehr überzeugt, daß durch die Aufstellung einer andern Ansicht über diese Frage manche bedeutende Schwierigkeiten, in welche sich hier die Kritik bei der erstmaligen konsequenten Durchführung ihres freien wissenschaftlichen Standpunkts verwickeln mußte, hinweggeräumt werden können, und daß hiedurch für sie selbst an vielen Punkten theils eine freiere Bewegung theils auch ein festerer geschichtlicher Boden werde gewonnen werden.

Möge der hier gemachte Versuch, über die Entstehung der synoptischen Evangelien eine geschichtliche Nachweisung zu geben, zu einer endlichen Lösung dieser vielbesprochenen Frage und zur gegenseitigen Annäherung der bis jetzt noch so weit aus einander gehenden Ansichten das Seinige beitragen!

Im Oktober 1852.

Der Verfasser.

# Inhaltsübersicht.


Einleitung S. 1—5.

I. Das Matthäusevangelium S. 6—131.

1. Zweck des Ev. (apologetische Darstellung Jesu als des Messias des Volkes Israel; antijüdische Tendenz) S. 6—14.
2. Nähere Entwicklung des Verhältnisses des Ev. zum Judenthum und Judenchristenthum (seine Beziehungen zum Pharisäismus und zum jüdischen Gesetz S. 15; die judaistische Anschauungsweise und die engen Beziehungen zur Geschichte des Judenthums und der jüdischen Christenheit in den eschatologischen Reden S. 15—25; sein israelitisch-nationaler Standpunkt S. 25—27); seine alttestamentliche Auffassung des Christenthums, seine didaktisch legislatorische Tendenz, Verwandtschaft mit dem Jakobusbrief S. 27. f.
3. Der alttestamentlich jüdische Charakter seiner Auffassung und Darstellung der evangelischen Geschichte (alttestamentliche Färbung der Erzählung, insbesondere in der Leidens-, Geburts- und Versuchungsgeschichte S. 28. f.; jüdische Vorliebe für Zahlenverhältnisse, besonders bei der Genealogie S. 29. f.; die Erzählung vom Stern der Weisen und vom Stater im Munde des Fisches u. A. S. 31. f.; die Eigenthümlichkeit seiner Schilderung der zwölf Apostel, namentlich des Petrus und Matthäus S. 32); das Verhältniß des Ev. zum nazaräischen Judenchristenthum und seine galiläische Tendenz S. 33. f.; seine Entstehung unter den galiläischen (nazaräischen) Judenchristen S. 35.
4. Die Frage nach der hebräischen oder griechischen Abfassung des Ev. (seine Bestimmung für Leser aus dem Judenthum S. 35. f.; die alttestamentlichen Citate S. 37—42; Beweis, daß das Ev. von einem Judenchristen griechisch abgefaßt ist S. 42. f.; Vereinigung dieses Ergebnisses mit der Thatsache der späten Verbreitung des Ev. S. 43; spätere Ueberarbeitung desselben S. 43—45).
5. Die Quellen der (größern) Reden des Ev. (Nachweisung einer ihm zu Grund liegenden ältern Redensammlung S. 45—52; Zeit und Charakter derselben S. 52—55; ihre Abfassung durch den Apostel Matthäus und ihr Zweck S. 56. f.; ihr Umfang, ihre Form und Anordnung S. 57. ff.; die Veränderungen, welche der Ev. mit ihr vorgenommen hat S. 66. ff.).
6. Die übrigen Quellen des Ev. (Nachweisung der Beschaffenheit der Quellen, welche es voraussetzt, im Allgemeinen S. 71. ff.; das Ev. eine Kompilation einzelner Erzählungsstücke S. 74. ff., welche in größere Gruppen und kleinere Fragmente zerfallen S. 76—84; der verschiedene Charakter dieser beiden Bestandtheile, insbesondere die eigenthümliche apologetisch christologische Tendenz der kleinern Abschnitte S. 85. ff.; Nachweisung der Quellen dieser beiderlei Erzählungsstücke, Ursprung der kleinern Abschnitte aus der Tradition S. 88—95, des übrigen geschichtlichen und didaktischen Inhalts

liche Jahrhundert zu den nothwendigen und wesentlichen Resultaten der kritischen Forschung gehöre, und noch weniger, daß durch das Aufgeben derselben eine organische geschichtliche Anschauung von der Entwicklung des Christenthums während der beiden ersten Jahrhunderte unmöglich werde; ich bin vielmehr überzeugt, daß durch die Aufstellung einer andern Ansicht über diese Frage manche bedeutende Schwierigkeiten, in welche sich hier die Kritik bei der erstmaligen konsequenten Durchführung ihres freien wissenschaftlichen Standpunkts verwickeln mußte, hinweggeräumt werden können, und daß hiedurch für sie selbst an vielen Punkten theils eine freiere Bewegung theils auch ein festerer geschichtlicher Boden werde gewonnen werden.

Möge der hier gemachte Versuch, über die Entstehung der synoptischen Evangelien eine geschichtliche Nachweisung zu geben, zu einer endlichen Lösung dieser vielbesprochenen Frage und zur gegenseitigen Annäherung der bis jetzt noch so weit aus einander gehenden Ansichten das Seinige beitragen!

Im Oktober 1852.

Der Verfasser.

5. Die Entstehungszeit und der Verfasser des Ev. (Abfassung des Ev. erst nach der Zerstörung Jerusalems, aber noch im ersten Jahrhundert S. 286—290; Beurtheilung der traditionellen Ansicht über seinen Verfasser, namentlich mit Beziehung auf den Reisebericht der Apostelgeschichte S. 290. ff.; Entstehung des Ev. in Kleinasien, seine Verwandtschaft mit den Briefen an die Epheser und Kolosser u. A. S. 294. ff.; seine kirchliche Anerkennung S. 298. Das Verwandtschaftsverhältniß zwischen den Schriften des Lukas und dem Hebräerbrief S. 299. ff.).
6. Das Verhältniß des Lukasevangeliums zum marcionitischen (Nachweisung der Priorität des Lukasev. und seiner ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit der Apostelgeschichte) S. 302—309.

III. Das Markusevangelium S. 310—385.
1. Seine litterarische und dogmatische Eigenthümlichkeit (sein epitomatorischer Charakter, sein neutraler, irenischer Standpunkt, seine christologische Tendenz) S. 310—324.
2. Der sekundäre Charakter des Ev., nachgewiesen aus der verständig pragmatischen Manier des Vf. und aus andern Spuren eines späteren Ursprungs S. 324—330.
3. Die Quellen des Ev. (Abhängigkeit von Matthäus und Lukas S. 330—334; Nothwendigkeit der Annahme einer dritten und zwar ältern, auch bei Matthäus zu Grund liegenden Quellenschrift des Markus S. 334. ff.; Nachweisung hievon durch vergleichende Analyse des Ev. in seinem Verhältniß zu Matthäus und Lukas S. 337—355; Identität dieser Quellenschrift mit dem von Papias bezeugten Markusevangelium S. 355. ff.).
4. Charakter, Ursprung und Entstehungszeit des ältern Markusevangeliums (das ältere Markusev. ein aus der galiläischen Tradition entstandenes, wahrscheinlich zwischen a. 65 und 70 in Syrien verfaßtes, petrinisches, jedoch schwerlich von Markus selbst herrührendes Evangelium) S. 358—367.
5. Verhältniß des Markus zum Petrusevangelium (mit Berücksichtigung der Ansichten von Hilgenfeld und Ritschl) S. 367—373.
6. Ort und Zeit der Entstehung des jetzigen Markus (das jetzige Ev. ein Produkt der Idee der Katholicität, auf ursprünglich judenchristlicher Grundlage; seine Verwandtschaft mit sonstigen Erzeugnissen der judenchristlichen Litteratur; seine Entstehung in der römischen Kirche; der Schluß des Ev.; seine Abfassung im ersten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts; die kirchlichen Zeugnisse) S. 373—385.

Endergebniß S. 386—400.
Die synoptischen Evangelien aus der mündlichen Ueberlieferung entstanden; geschichtliche Belege hiefür S. 386. ff. Ihre Abfassung in der nachapostolischen Periode, längere Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts S. 391. ff. Wahrscheinlichkeit des Ergebnisses, daß sie zugleich didaktische Schriften zu ihrer Grundlage haben S. 393. ff. — Resultat über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der synoptischen Evv. und über ihr gegenseitiges Verhältniß in dieser Beziehung S. 396—400.

Die Entstehung der drei synoptischen Evangelien gehört zu den Fragen der neutestamentlichen Kritik, bei welchen dieselbe trotz des umfangreichen Stoffes, der sich bei dieser Untersuchung allmälig angehäuft hat, noch am wenigsten zu übereinstimmenden und sichern Ergebnissen gelangt ist. Je wichtiger für sie von Anfang an eine Verständigung über den Ursprung von Schriften sein mußte, welche unsre Hauptquellen für die Geschichte der Stiftung des Christenthums bilden, und je mehr auch hievon abgesehen namentlich die Erklärung des unter ihnen stattfindenden Verwandtschaftsverhältnisses eine der anziehendsten Aufgaben für die wissenschaftliche Untersuchung war, während sie sich doch auf der andern Seite gerade hier mehr als anderswo auf das Gebiet freier, von allen objektiven Anhaltspunkten fast ganz verlassener Kombination angewiesen sah, desto zahlreicher mußten die Versuche der Lösung dieses Problems ausfallen, desto mannigfaltiger mußten die Wege sein, auf welchen man dem Räthsel der Entstehung dieser drei so eng zusammengehörigen und doch wiederum so selbstständig und eigenthümlich einander gegenüberstehenden Geschichtswerke auf den Grund zu kommen suchte, desto stärker mußte aber auch in Folge der großen Verschiedenheit dieser fort und fort neu auftauchenden Hypothesen nachgerade die Ungewißheit der Entscheidung und mit ihr auch der Zweifel darüber werden, ob es überhaupt möglich sei, das über der ältesten geschichtlichen Litteratur des Christenthums liegende Dunkel noch irgend aufzuhellen. Diese unbefriedigende Resultatlosigkeit der Verhandlungen über die Entstehung und Verwandtschaft unsrer Evangelien war freilich gerade in der Periode der Kritik, welche an Versuchen zur Erklärung derselben am fruchtbarsten war, nicht blos in der Natur der Sache, nicht blos in den äußern Schwierigkeiten begründet, mit welchen sie wegen des Mangels an geschichtlichen Hülfsmitteln in diesem Gebiete zu kämpfen hatte, sondern vor Allem auch in der Mangelhaftigkeit des Verfahrens selbst, das man einschlagen zu müssen glaubte, indem man, statt zu allererst von einer genauen und umfassenden Einsicht in die

ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit der einzelnen ſynoptiſchen Evangelien auszugehen und erſt von hier aus der Art und Weiſe ihrer Entſtehung und der Beſtimmung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes ſich zuzuwenden, vielmehr nur ganz allgemein die Möglichkeit, wie aus einer gemeinſchaftlichen urſprünglichen Grundlage ſo verſchiedene Bearbeitungen der evangeliſchen Geſchichte ſich hervorbilden konnten, anſchaulich zu machen ſuchte und daher die Unterſuchung der gegebenen Evangelien ſelbſt nach Inhalt, Zweck, Form und Sprache nur als Nebenſache und immer nur ſehr unvollſtändig behandelte. Auf einen feſten Boden wurde daher die hiſtoriſch-kritiſche Betrachtung der Evangelien erſt verſetzt, ſeitdem man in Folge der ihr durch Baur gegebenen Richtung gerade dieſe bisher weniger beachtete Seite zur Hauptſache machte und daher beſonders eine umfaſſende Einſicht in die doktrinelle Tendenz dieſer wie anderer neuteſtamentlicher Schriftſteller zu gewinnen ſuchte. Ohne eine ſolche iſt ja nicht einmal ein klares Bewußtſein über die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelien und über ihr inneres Verhältniß zu einander möglich, wie es doch erforderlich iſt, wenn etwas Näheres darüber beſtimmt werden ſoll, in welchem Gebiete des älteſten Chriſtenthums wir ihren Urſprung zu ſuchen, aus welchen Urſachen wir ihre Kompoſition abzuleiten, in welche Beziehung und Stellung wir das eine zum andern zu ſetzen haben. So gewiß es jedoch iſt, daß erſt durch ein ſolches Eingehen auf ihre innere Eigenthümlichkeit die Unterſuchung über ſie eine ſichere Haltung gewinnen kann, ſo wenig iſt doch damit allein das Ziel ſchon erreicht, oder die von der Kritik früherer Zeiten mit ſo großem Aufwand von Scharfſinn verfolgte Aufgabe, die Quellen jedes einzelnen Evangeliums und die gemeinſchaftliche Grundlage aller aufzufinden, überflüſſig gemacht. Die Erkenntniß und Vergleichung der doktrinellen Tendenz der Evangelien führt uns über ſie ſelbſt, wie ſie uns gegeben ſind, noch nicht hinaus und in ihr litterariſches Verhältniß zu einander noch nicht hinein, ſie gibt uns zwar einen Anhaltspunkt dafür, welchen Kreiſen des chriſtlichen Alterthums wir ſie im Allgemeinen zuzuweiſen haben, aber ſie läßt uns in Bezug auf das Nähere ihrer Abfaſſung, ihrer Quellen und vor Allem ihrer Zeit noch ganz in Ungewißheit, und vermag uns ebenſowenig über die Frage, welcher Evangeliſt etwa den andern benützt, oder ob eine ſolche Benützung des einen durch den andern gar nicht ſtattgefunden habe, einen ſichern und befriedigenden Aufſchluß zu geben. Je genügender durch die bisherigen Unterſuchungen

über den dogmatiſchen Charakter der Evangelien dieſe ihre innere Eigenthümlichkeit im Weſentlichen zur Klarheit gebracht worden iſt, deſto mehr iſt es jetzt an der Zeit, das noch Fehlende hinzuzuthun und daher auch wiederum die litterariſche Unterſuchung in den Vordergrund zu ſtellen und dieſelbe weiter zu verfolgen, als es bis jetzt von dieſer Seite der Kritik aus geſchehen iſt. Die Frage nach der Entſtehung und den Quellen der einzelnen Evangelien mag zwar im Vergleich mit der Nachweiſung ihres innern Zwecks und Charakters als etwas Untergeordnetes erſcheinen, weil ſie ſich nur auf äußere Verhältniſſe dieſer Schriften bezieht; aber ſie kann deßungeachtet nicht bei Seite gelaſſen werden, da die geſchichtliche Unterſuchung derſelben ſich bei ihnen als gegebenen nicht beruhigen kann, ſondern immer wieder mit Nothwendigkeit auf die Erforſchung ihres Urſprungs als auf das letzte Ziel ihrer Bemühungen hingetrieben wird. Und zudem handelt es ſich ja bei der Betrachtung der Evangelien nicht blos um ſie allein, ſondern ebenſoſehr auch um ihr Verhältniß zu dem Gegenſtande, den ſie darſtellen, um ihr Verhältniß zur evangeliſchen Geſchichte ſelbſt, um die Frage, ob ſie ganz in gleicher Weiſe ſich gegenſeitig ergänzende Quellen für dieſe Geſchichte ſeien, oder ob das eine oder andere derſelben näher ſtehe als die übrigen, ſowie darum, ob alle drei oder doch einzelne unter ihnen uns den unmittelbaren Ausdruck der älteſten Ueberlieferung über die Stiftung des Chriſtenthums geben, oder ob zwiſchen ſie und das Geſchichtliche, das ſie uns berichten, eine Reihe von Zwiſchengliedern einzuſchieben ſei, aus welchen erſt ſpäterhin die uns jetzt vorliegenden Darſtellungen hervorgegangen wären. Dieſe Frage, welche in neueſter Zeit die Unterſuchungen Ewalds über Weſen und Entſtehung der Evangelien wieder vorangeſtellt haben, iſt wichtig genug, um auch von einem andern Standpunkt als demjenigen, welchen dieſe Unterſuchungen einnehmen, behandelt zu werden; ja ſie iſt eigentlich Dasjenige, was allein den Verhandlungen über die Evangelien ein höheres Intereſſe verleiht, ſofern es ſich ja am Ende doch weniger um die Erkenntniß der einzelnen uns zugekommenen ſchriftlichen Darſtellungen der chriſtlichen Urgeſchichte, als vielmehr um die Erkenntniß dieſer ſelbſt handeln muß. Eine ſolche hängt zwar keineswegs einzig und allein von den Ergebniſſen ab, welche ſich über das Verhältniß unſerer Synoptiker zu einander und zur urſprünglichen evangeliſchen Ueberlieferung gewinnen laſſen; aber unentbehrlich iſt für ſie jedenfalls eine Verſtändigung über daſſelbe, ohne eine beſtimmte Anſicht über Ort, Zeit, Quellen und Entſtehungsweiſe der

einzelnen Evangelien ist es unmöglich, über ihre nähere oder entferntere Stellung zu den Thatsachen, die sie berichten, irgend etwas festzusetzen, man hat ohne eine solche keinen Maßstab dafür, wie man sich mit ihren Abweichungen unter einander und insbesondere mit den eigenthümlichen Elementen, die jedes enthält, und mit deren Nichtberücksichtigung in den übrigen zurechtfinden, ob man nur das allen Gemeinschaftliche, oder auch das, was jedes besonders darbietet, als wirklich geschichtliche Ueberlieferung gelten lassen soll. Kurz, einen befriedigenden Abschluß und ein fruchtbares geschichtliches Ergebniß kann die Kritik der Evangelien nur dadurch gewinnen, daß sie den Versuch macht, zu der Entstehung dieser Schriften selbst vorzudringen, ihren Ort und ihre Zeit in der ältesten christlichen Litteratur ausfindig zu machen, und die letzten Quellen nachzuweisen, welchen ihre Darstellung im Ganzen und Einzelnen entnommen ist.

Der Standpunkt, von welchem die vorliegende Untersuchung der synoptischen Evangelien ausgeht, und das Ziel, welches sie sich gesetzt hat, ist in dem Bisherigen der Hauptsache nach bereits ausgesprochen. Sie wird ihr Augenmerk vor Allem auf die Frage nach der Entstehungsweise, der Zeit und den Quellen derselben richten, und darnach streben, unter Vermeidung der Einseitigkeiten, durch welche die Kritik in frühern Zeiten hindurchgehen mußte, zu bestimmtern Ergebnissen über diese Punkte zu gelangen, wie und soweit sie sich vom jetzigen Stande der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft aus erreichen lassen, ohne jedoch von dem einzig sichern Weg, dem einer eingehenden Betrachtung sowohl des innern Charakters und Zwecks der Evangelien, als der innerhalb oder außerhalb ihrer aufzufindenden Spuren ihres Ursprungs, abzuweichen. Die aprioriſche Methode einer Konstruktion der Evangelien aus dem Entwicklungsproceß der geschichtlichen Litteratur des Urchristenthums, wie sie früher hauptsächlich von Eichhorn und neustens wiederum von Ewald befolgt worden ist, können wir nicht für die richtige halten, da dieser Entwicklungsproceß zwar allerdings aus den Evangelien selbst bis auf einen gewissen Grad nachgewiesen, aber ohne zu dem Hülfsmittel unsicherer subjektiver Kombination zu greifen, keineswegs in der Bestimmtheit und Vollständigkeit zur Anschauung gebracht werden kann, welche erforderlich wäre, um seine einzelnen Stufen von Anfang bis zu Ende wiederzuerkennen, und zwar am wenigsten dann, wenn man die doktrinellen Zwecke der einzelnen Evangelien und damit überhaupt die Wichtigkeit, welche das innere dogmatische

Moment bei allen ältern Darstellungen der evangelischen Geschichte und Lehre hatte, verkennt und darum jenen Proceß in ganz allgemeiner Weise nur als „Litteraturproceß", nur als eine Reihe von Versuchen zu schriftlicher Fixirung der evangelischen Ueberlieferung auffaßt, die sich von einander blos formell, rücksichtlich der Auswahl, Anordnung und Darstellung des Stoffes, nicht aber auch durch eine innere doktrinelle Eigenthümlichkeit unterschieden haben sollen, ein Verfahren, durch welches man sich vollends aller bestimmtern Anhaltspunkte beraubt, auf welche sich eine Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Evangelienlitteratur stützen könnte (wie dieß später im Einzelnen nachgewiesen werden wird). Statt dessen halten wir für das einzig sichere Verfahren das der analytischen Zergliederung der uns vorliegenden Evangelien nach den Momenten ihres Inhalts, Zwecks und Standpunkts, ihrer Komposition und Darstellung im Ganzen und Einzelnen, ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander, ihrer Beziehungen zu geschichtlichen Ereignissen und Verhältnissen der Zeit, welcher sie angehören, und wir werden daher zunächst jedes der drei Evangelien für sich und in seiner Beziehung zu den beiden andern betrachten, um immer erst von hier aus zu nähern Bestimmungen über ihre Entstehung und ihre Quellen, so wie über den Gang und die verschiedenen Hauptrichtungen fortzuschreiten, welche jener Litteraturproceß genommen hat. Nicht minder nothwendig als diese Analyse der Evangelien selbst ist aber auch die Aufsuchung der Spuren ihrer Benützung in andern Schriften der ältesten christlichen Zeit, die Prüfung der kirchlichen Zeugnisse über ihren Ursprung, und die Bestimmung ihres Verhältnisses zu den verwandten nicht kanonischen Produkten der Evangelienlitteratur, und zwar dieß Alles um so mehr, als es sich auch hier herausstellen wird, daß die kritischen Forschungen noch in manchen Punkten einer Ergänzung und Berichtigung ihrer bisherigen Ergebnisse bedürftig sind.

# I. Das Matthäusevangelium.

Unter unsern synoptischen Evangelien ist insbesondere das erste dasjenige, bei welchem eine nähere Verständigung über seinen Ursprung und seine Abfassungszeit von großem Interesse ist, und welches immer noch zu neuen Untersuchungen auffordert, weil es am ehesten unter ihnen auf eine wenigstens indirekte apostolische Abkunft Anspruch machen kann und gerade in den frühesten Zeiten der Kirche als die älteste Evangelienschrift betrachtet, deßungeachtet aber in neuster Zeit den beiden andern gegenüber einer verhältnißmäßig nur untergeordneten Aufmerksamkeit gewürdigt worden ist. Im Ganzen hat zwar die Voraussetzung einer höhern Ursprünglichkeit dieses Evangeliums über verschiedene Versuche, dasselbe namentlich dem dritten nachzusetzen, immer wieder die Oberhand gewonnen und insbesondere auch an Baur wiederum einen entschiedenen Vertheidiger erhalten; aber eine gleich umfassende Behandlung, wie z. B. dem Markus, ist ihm weder von dieser, noch von anderer Seite her zu Theil geworden, und in Folge hievon sind gerade bei ihm die verschiedenen Ansichten über sein Verhältniß zu den beiden andern noch in einem unsichern Schwanken begriffen, welches nur auf dem Weg einer die bisherigen Untersuchungen wieder aufnehmenden und ergänzenden dogmatischen, litterarischen und geschichtlichen Betrachtung dieses Evangeliums gehoben werden kann.

I. Der Zweck des Matthäusevangeliums. Von entscheidender Wichtigkeit für die Bestimmung des Ursprungs unsers ersten Evangeliums ist vor Allem eine genaue Einsicht in den Zweck, der seiner Komposition zu Grund liegt, sofern sich ohne diese derjenige Kreis des ältesten Christenthums, in welchem wir es zu suchen haben, unmöglich bestimmen läßt. Diesen Zweck fand man von jeher und so auch in neuerer Zeit darin, daß es geschrieben sei, um „Christen aus dem Judenthume den Beweis zu liefern, daß der gekreuzigte und auferstandene Jesus wirklich der von den Juden erwartete Messias gewesen sei" (so Credner, Einleitung S. 60). Diesem Zweck ist nach Credner (a. a. O.) der ganze Inhalt des Evangeliums untergeordnet, er beherrscht nach dieser Ansicht das Ganze so sehr von Anfang bis zu Ende, daß es nicht sowohl als

geſchichtliche denn als dogmatiſche Schrift betrachtet werden ſoll (vgl. Denk., das N. T. nach Zweck u. ſ. w. II. 150); aus ihm allein ſoll die ganze Anlage, die geſammte Auswahl des Stoffes in unſrem Evangelium ſich erklären (ſo z. B. auch didaktiſche Abſchnitte wie die Bergrede, Einl. S. 51). Darüber, daß dieſer Anſicht im Allgemeinen etwas vollkommen Richtiges zu Grund liege, kann allerdings kein Zweifel ſein, da namentlich die fortwährende Hinweiſung auf die Erfüllung altteſtamentlicher Weiſſagungen in der Perſon und Geſchichte Jeſu nur unter den Geſichtspunkt geſtellt werden kann, daß der Verfaſſer die Verwirklichung der altteſtamentlichen Meſſiasidee in Jeſus zur Anſchauung bringen wollte. Allein eine ganz andere Frage iſt die, ob wirklich die Tendenz des Evangeliums hiemit erſchöpfend angegeben, ob es möglich ſei, alle einzelnen Partien des Ganzen dieſem Geſichtspunkt in befriedigender Weiſe unterzuordnen, ob nicht vielmehr Manches von ihm aus unerklärt bleibe, oder doch nur in gezwungener Weiſe mit ihm in Beziehung gebracht werden könne, oder gar im Widerſpruch mit demſelben ſtehe, ſo daß dem Evangelium ein durch alles Einzelne ſtreng hindurchgeführter dogmatiſcher Zweck abzuſprechen wäre (vgl. Baur, Krit. Unterſ. S. 613 ff.), indem es ja z. B. an ſich ſehr wohl möglich wäre, daß ſich in verſchiedenen Partien des Ganzen auch verſchiedene dogmatiſche Standpunkte geltend machten, welche dadurch erklärt werden müßten, daß daſſelbe, ehe es ſeine jetzige Geſtalt erhielt, durch verſchiedene Bearbeitungen hindurchgegangen ſei. Was nun hier zunächſt den erſten Punkt betrifft, ſo enthält das Matthäusevangelium eine bedeutende Maſſe didaktiſchen Stoffes aus der Lehre Jeſu, der weder an ſich noch in der Darſtellung des Evangeliſten mit der Frage, ob Jeſus der altteſtamentliche Meſſias ſei, in irgend einem Zuſammenhange ſteht, ſondern nur für das chriſtliche religiöſe Leben von Bedeutung iſt (ſo der größte Theil der Bergrede, der Inſtruktionsrede an die Apoſtel, die Gleichniſſe in Kap. 13, die Ermahnungen in Kap. 17. 18, und beſonders die Reden über das letzte Gericht Kap. 24. 25); es enthält ferner neben der Nachweiſung der Verwirklichung der israelitiſchen Meſſiashoffnung in der Perſon Jeſu auch ſehr viele Stellen, welche ſich nicht auf das Verhältniß des Auftretens Jeſu zur altteſtamentlichen Prophetie, ſondern auf die Uebereinſtimmung ſeiner Lehre mit dem moſaiſchen Geſetz beziehen; und ſo ſehr es namentlich hierin ganz auf der Seite der Einheit des Altteſtamentlichen und Chriſtlichen ſteht, ſo enthält es doch wiederum andererſeits auch ſo

viel Antijüdiſches, ſo viele Erklärungen gegen den Unglauben des herrſchenden Judenthums, es hebt ſo entſchieden und auf's Einzelnſte eingehend an zahlreichen Stellen das polemiſche Verhältniß Jeſu zu den Lehren und zu dem Geiſte des Phariſäismus und Rabbinismus hervor, es weist ſo beſtimmt jüdiſche Verleumdungen gegen die Wahrheit des chriſtlichen Glaubens zurück, und berückſichtigt ſo angelegentlich in direkter und indirekter Weiſe die Schickſale, welche das jüdiſche Volk durch die Verwerfung ſeines zu ihm gekommenen Meſſias ſich zugezogen, daß ebenſo auch die Hervorhebung des Gegenſatzes, in welchen Jeſus zum Judenthume kam, als einer der Hauptzwecke des Verfaſſers betrachtet werden muß. Soll mithin nicht blos ein einzelner Geſichtspunkt, von welchem der Evangeliſt bei ſeiner Darſtellung ausging, ſondern ein durch das Ganze ſeines Werkes hindurchgehender Grundgedanke gefunden werden, ſo darf man ſich nicht auf jenen Zweck der Nachweiſung der Erfüllung des altteſtamentlichen Meſſiasideals in Jeſus beſchränken; dieß wäre zudem auch ſchon deswegen unſtatthaft, weil der Evangeliſt die Meſſianität Jeſu gar nicht blos mittelſt Zurückgehens auf Weiſſagungen des alten Bundes, ſondern neben dieſem in viel umfaſſenderer und mannigfaltigerer Weiſe theils in den Reden, theils in der Geſchichtserzählung, beſonders durch die Hinweiſung auf die nur dem Volk Israel zugewandte hülfreiche und erlöſende Thätigkeit Jeſu in's Licht zu ſtellen ſucht. Der Weg von hier aus einen Alles in ſich befaſſenden Grundgedanken des Ganzen zu finden iſt ſehr einfach; die angelegentliche Durchführung des Erfülltſeins der altteſtamentlichen Prophetie in der Perſon Jeſu, verbunden mit der Hervorhebung des jüdiſchen Unglaubens und des Kontraſtes, in welchem zu demſelben die Uebereinſtimmung der Lehre Jeſu mit dem Geſetz und ſeine menſchenfreundliche Wirkſamkeit für ſein Volk Israel geſtanden, kann ja ſelbſt wieder keinen andern Zweck haben, als den, nachzuweiſen, daß Jeſus wirklich der dem jüdiſchen Volke verheißene und zur Erlöſung des jüdiſchen Volkes gekommene Meſſias ſei, obwohl das Judenthum ihn nicht als ſolchen anerkennen will. Dieſer Gedanke, welchem wir jedoch nachher mit Beziehung auf die oben hervorgehobenen ausführlichern Redeſtücke allerdings noch den weitern Zweck beizufügen haben werden, der (jüdiſchen) Chriſtenheit eine vollſtändige Darſtellung der Geſetzgebung und Lehre dieſes ihres Meſſias in die Hand zu geben, iſt es, aus welchem die Anlage des Evangeliums und namentlich im

Vergleich mit den beiden andern die ihm eigenthümliche Auswahl des Stoffes ſich vollkommen erklärt; die Durchführung dieſes Thema's iſt es, was das Matthäusevangelium von allen andern ältern Darſtellungen der Geſchichte Jeſu unterſcheidet; ſowohl den kleinern als den größern Abſchnitten, welche in den übrigen Evangelien fehlen, liegt faſt ohne Ausnahme eben dieſe einerſeits ganz auf altteſtamentlich-jüdiſchem Boden ſich bewegende und dem jüdiſchen Bewußtſein entgegenkommende, andererſeits aber das nichtchriſtliche Judenthum bekämpfende, apologetiſch-polemiſche Tendenz zu Grunde. Wie der Evangelift 27, 62 ff. 28, 11 ff. durch die Erzählung von der Wache am Grab Jeſu die, wie er ſelbſt hervorhebt, noch zu ſeiner Zeit kurſirende jüdiſche Verleumdung, daß die Jünger Jeſu ſeinen Leichnam aus dem Grabe entwendet und ihn dann für auferſtanden ausgegeben haben, eigends widerlegt, ſo beweist er, wohl nicht ohne Rückſicht auf den von den Juden den Chriſten beigelegten verächtlichen Namen der Galiläer oder Nazarener (vgl. Joh. 7, 41. 52. 1, 47), daß der Meſſias ſchon nach den Propheten aus Nazareth kommen (2, 23) und in Galiläa wirken ſolle (4, 14 ff.); er weist ebenſo das Vorhandenſein anderer israelitiſch-meſſianiſcher Züge an der Perſon Jeſu nach, die Abſtammung aus Davids und Abrahams Geſchlecht, die Geburt in Bethlehem (Kap. 1. 2), die Uebereinſtimmung ſeines Einzugs in Jeruſalem und ſeiner hier erduldeten Leiden mit der prophetiſchen Weiſſagung (21, 5. 26, 56); auch einen ganz ſpeciellen Zug der Lehrthätigkeit Jeſu, den häufigen Gebrauch des paraboliſchen Vortrags, führt er auf eine prophetiſche Stelle zurück (13, 35), und hebt beſtimmter als die beiden andern Synoptiker hervor, daß Johannes der Täufer wirklich Elias d. h. der Vorläufer Jeſu als des Meſſias geweſen ſei (außer 17, 10 f. auch 11, 14). Desgleichen ſchildert er nicht nur mit beſonderem Intereſſe die Deklaration Jeſu zum Meſſias bei der Taufe, bei welcher die Weigerung des Johannes, Jeſum zu taufen, bereits auf das Hohe und Außerordentliche ſeiner Perſon hinweiſt, und bei der Verklärung, ſondern er berichtet auch zu Anfang ſeiner Schrift in der Erzählung von dem Stern der Weiſen und der Rettung Jeſu vor Herodes und ebenſo Kap. 27 in der Erzählung von dem Auferſtehen der altteſtamentlichen Frommen bei dem Tode Jeſu noch weitere wunderbare, die Meſſianität Jeſu beweiſende Vorgänge, die ganz beſonders einen jüdiſchen und für das jüdiſche Bewußtſein berechneten Charakter an ſich tragen (ſ. unter Abſchn. III.); und endlich ſcheint er auch mit

großem Intereſſe bei der Selbſtvertheidigung Jeſu gegen den Vorwurf ſeiner jüdiſchen Gegner zu verweilen, daß er mit dem Satan im Bunde ſtehe (12, 22—45, wo V. 33. 34. 36. 37. 40 Matthäus eigenthümlich ſind; ebenſo 9, 34. 10, 25). Nicht minder weſentlich aber als die Nachweiſung meſſianiſcher Merkmale an der Perſon Jeſu iſt dem Evangeliſten der israelitiſch-meſſianiſche Charakter ſeiner Thätigkeit und Wirkſamkeit, oder dieß, daß Jeſus gekommen iſt, um als der von den Propheten verheißene Meſſias Israel zu erlöſen und in das ihm zugedachte Himmelreich einzuführen. Schon der Name Jeſus (Jeſchua) weist auf ſeine Beſtimmung hin, zu erlöſen und zu retten (1, 21); ebenſo iſt ſeine ganze Wirkſamkeit eine rettende und erlöſende (8, 17), und zwar für „ſein Volk" (1, 21), bis zu deſſen Stammvater ſein Geſchlecht hinaufgeführt wird (1, 1 vgl. dag. Luk. 3, 38). Er iſt nur zu den verlorenen Schafen des Hauſes Israel gekommen (15, 24; Mark. 7, 26 weggelaſſen) und hat ſeine Apoſtel nur in das Volk Israel ausgeſandt (10, 5. 6), damit dieſem (vgl. V. 23) in der kurzen Zeit vor dem Ende der Dinge wo möglich das Heil noch zu Theil werde (von den zum Theil nur ſcheinbar, zum Theil jedoch wirklich abweichenden Stellen 8, 11. 21, 43. 24, 14. 31. 28, 19 wird ſpäter die Rede ſein). Und zwar iſt Jeſus zu Israel gekommen ganz als der menſchenfreundliche, hülfreiche, der menſchlichen Schwachheit ſich annehmende Meſſias, wie ihn ſchon die Prophetie verkündigt hat (8, 17. 12, 16 ff.); ſowohl in ſeiner Lehre als in ſeiner thätigen Wirkſamkeit tritt er auf als der Befreier von allem Schweren und Drückenden, was auf den Kindern ſeines Volks laſtet. Ganz bezeichnend iſt es hier für den Evangeliſten, daß er nicht nur in der antipharisäiſchen Rede Kap. 23 die Erklärungen Jeſu gegen den Druck der phariſäiſchen Satzungen und gegen die Anſprüche dieſer Sekte auf geiſtliche Herrſchaft allem Uebrigen voranſtellt und ſie ſehr ausführlich behandelt (V. 2—10 und 14; wogegen Lukas in Kap. 11 mehr den Widerſpruch zwiſchen dem äußern Thun und der innern Geſinnung dieſer Klaſſe hervorhebt), ſondern auch einzig und allein unter den Evangeliſten die Worte Jeſu 11, 28—30 beibehalten hat, in welchen ausgeſprochen iſt, daß das, was Jeſus von dem Menſchen fordert, ein „gerechtes (ihm nichts Unbilliges zumuthendes) Joch, eine leichte Laſt" ſei, und daß es von ihm auch mit derjenigen Freundlichkeit und Demuth an den Menſchen gebracht werde, welche das Vertrauen erwecken müſſe, daß er nicht beabſichtige, den Menſchen zu beſchweren und zu

beängſtigen, ſondern vielmehr ihn zu beruhigen und aufzurichten, indem er ihm einen einfachen, leichten Weg zum Himmel zeigt. Desgleichen iſt unſerm Evangeliſten eigenthümlich die Stelle 12, 17—21 (Jeſ. 42, 1), in welcher auf die beſcheidene, geräuſchloſe, freundliche und das Schwache ſchonende Wirkſamkeit Jeſu hingewieſen wird, und ebenſo die beſondere Hervorhebung des Mitleids, welches Jeſus eben dieſer hülfsbedürftigen Klaſſe des Volks, den ὄχλοι, τελῶναι, ἁμαρτωλοί, zugewendet habe (9, 36. 11, 28; vgl. das häufige σπλαγχνισθείς 20, 34. 15, 32. 14, 14 und das zweimalige ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν 9, 13. 12, 7) und endlich der Umſtand, daß Matthäus an den Wundern Jeſu vorzugsweiſe ihre große Zahl hervorhebt, um damit einen Beweis der unermüdlichen und umfaſſenden mitleidsvollen Thätigkeit Jeſu zu geben (ἐθεράπευσεν πάντας, πᾶσαν νόσον und dgl. 4, 23. 8, 16. 17. 9, 35. 12, 15. 15, 30 f.), während die andern Evangeliſten vor Allem die übernatürliche Macht und Erhabenheit betonen, welche aus der Wunderthätigkeit Jeſu hervorgeleuchtet habe (vgl. Luk. 6, 19. 8, 44 ff. Mark. 5, 30); die ſpecielle Eigenthümlichkeit, die man bei Matthäus bemerkt, daß er nämlich mehrmals zwei Geheilte hat, wo die andern Evangeliſten nur Einen haben, ſcheint gleichfalls auf dieſe Tendenz, die rettende Thätigkeit Jeſu in möglichſt großem Umfange erſcheinen zu laſſen, zurückzuführen. Auch das iſt wohl nicht zufällig, daß in der Lehre Jeſu von dem gegenſeitigen Verhalten der Menſchen unter ſich, wie ſie dieſes Evangelium darſtellt, überall die Pflicht verſöhnlicher, barmherziger und demüthiger Liebe zum Nebenmenſchen und die Zuſicherung göttlicher Barmherzigkeit nur unter der Bedingung einer ſolchen wahren Nächſtenliebe mit beſonderem Nachdruck und in großer Ausführlichkeit dargeſtellt iſt (18, 14—35 die Rede vom Binden und Löſen und von der Bereitwilligkeit zur Vergebung aller Beleidigung, Luk. 17, 3. 4 ganz kurz behandelt; 6, 14. 15, was Luk. 11, 5 fehlt; vgl. auch 7, 1—12). Dieſer Hervorhebung der erlöſenden, menſchenfreundlichen Liebe Jeſu zu ſeinem Volke, durch welche er ſich als der ihm verheißene Meſſias erweiſt, entſpricht weiter die Eigenthümlichkeit, daß in keinem Evangelium ſo entſchieden, wie in dem des Matthäus, die Lehre Jeſu als der wahre, alles Weſentliche des νόμος und der προφῆται in ſich ſchließende Inbegriff beider bezeichnet (7, 12. 22, 40), ja ausdrücklich die Uebereinſtimmung ſeines Auftretens mit Geſetz und Propheten in ganz apologetiſchem Tone ausgeſprochen wird, wie wenn der Vorwurf eines geſetzwidrigen

ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit der einzelnen ſynoptiſchen Evangelien auszugehen und erſt von hier aus der Art und Weiſe ihrer Entſtehung und der Beſtimmung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes ſich zuzuwenden, vielmehr nur ganz allgemein die Möglichkeit, wie aus einer gemeinſchaftlichen urſprünglichen Grundlage ſo verſchiedene Bearbeitungen der evangeliſchen Geſchichte ſich hervorbilden konnten, anſchaulich zu machen ſuchte und daher die Unterſuchung der gegebenen Evangelien ſelbſt nach Inhalt, Zweck, Form und Sprache nur als Nebenſache und immer nur ſehr unvollſtändig behandelte. Auf einen feſten Boden wurde daher die hiſtoriſch-kritiſche Betrachtung der Evangelien erſt verſetzt, ſeitdem man in Folge der ihr durch Baur gegebenen Richtung gerade dieſe bisher weniger beachtete Seite zur Hauptſache machte und daher beſonders eine umfaſſende Einſicht in die dokirinelle Tendenz dieſer wie anderer neuteſtamentlicher Schriftſteller zu gewinnen ſuchte. Ohne eine ſolche iſt ja nicht einmal ein klares Bewußtſein über die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelien und über ihr inneres Verhältniß zu einander möglich, wie es doch erforderlich iſt, wenn etwas Näheres darüber beſtimmt werden ſoll, in welchem Gebiete des älteſten Chriſtenthums wir ihren Urſprung zu ſuchen, aus welchen Urſachen wir ihre Kompoſition abzuleiten, in welche Beziehung und Stellung wir das eine zum andern zu ſetzen haben. So gewiß es jedoch iſt, daß erſt durch ein ſolches Eingehen auf ihre innere Eigenthümlichkeit die Unterſuchung über ſie eine ſichere Haltung gewinnen kann, ſo wenig iſt doch damit allein das Ziel ſchon erreicht, oder die von der Kritik früherer Zeiten mit ſo großem Aufwand von Scharfſinn verfolgte Aufgabe, die Quellen jedes einzelnen Evangeliums und die gemeinſchaftliche Grundlage aller aufzufinden, überflüſſig gemacht. Die Erkenntniß und Vergleichung der dokirinellen Tendenz der Evangelien führt uns über ſie ſelbſt, wie ſie uns gegeben ſind, noch nicht hinaus und in ihr litterariſches Verhältniß zu einander noch nicht hinein, ſie gibt uns zwar einen Anhaltspunkt dafür, welchen Kreiſen des chriſtlichen Alterthums wir ſie im Allgemeinen zuzuweiſen haben, aber ſie läßt uns in Bezug auf das Nähere ihrer Abfaſſung, ihrer Quellen und vor Allem ihrer Zeit noch ganz in Ungewißheit, und vermag uns ebenſowenig über die Frage, welcher Evangeliſt etwa den andern benützt, oder ob eine ſolche Benützung des einen durch den andern gar nicht ſtattgefunden habe, einen ſichern und befriedigenden Aufſchluß zu geben. Je genügender durch die bisherigen Unterſuchungen

größere Rede Jesu vor dem Volk mit dem Gegensatze zu thun, in welchen Jesus zu den γραμματεῖς und Φαρισαῖοι getreten ist; in der entscheidenden Bekämpfung dieser Klasse findet das öffentliche Wirken Jesu seinen Abschluß, und zwar mit einer Ausführlichkeit und Genauigkeit, welche sowohl auf die hierarchischen Ansprüche derselben (μὴ κληθῆτε ῥαββί — καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς — μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί) als auf ihre Lehren bis in's Speciellste eingeht (V. 16 ff. λέγοντες ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν κ. τ. λ. vgl. die Stelle über den Eid 5, 33 ff.). Auch die gegen Heuchelei und Ostentation gerichtete Stelle 6, 1—6. 16—18 hat ohne Zweifel namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten (5, 20) im Auge, und wenn man es mit Recht unpassend gefunden hat, daß der Evangelist mehrmals nicht nur Pharisäer und Schriftgelehrte, sondern auch Pharisäer und Sadducäer als unter sich verbündete Gegner Jesu und der Sache des Himmelreichs darstellt (16, 1. 12. 3, 7, wo Lukas statt Φ. und Σ. ὄχλοι hat), so hängt auch dieser ungeschichtliche Zug damit zusammen, daß der Verfasser von dem Gesichtspunkt ausgeht, die σοφοί und συνετοί (11, 25), d. h. die herrschenden Sekten und ihre Häupter seien die Hauptfeinde gewesen, welche Jesus bei seiner Wirksamkeit zu bekämpfen gehabt habe, während er bei den νήπιοι, den noch unverbildeten und empfänglichen Menschen der niedern Volksklasse, eine bessere Aufnahme fand (ebd.). So sehr nun aber nach allem Bisherigen der Evangelist Jesum als den israelitischen Messias darstellt, der einzig und allein zur Beseligung seines Volkes durch Lehre und That gekommen sei und namentlich wegen der Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem Gesetz und der Prophetie allen Anspruch auf seine Anerkennung habe, so unzweifelhaft ist es auch, daß er überall das Endresultat, welches die Wirksamkeit Jesu bei der jüdischen Nation im Ganzen gehabt hatte, nämlich seine Nichtanerkennung als Messias (gegen welche ja eben die apologetische Beweisführung des Ganzen gerichtet ist) vor Augen hat. Er stellt nicht nur aus der ihm überlieferten Geschichte Jesu die auch bei den andern Synoptikern vorkommenden Aussprüche über den Unglauben des israelitischen Volks zusammen (8, 10—12 den Ausspruch über den Hauptmann von Kapernaum; 10, 16 ff. 23, 34 die Vorausverkündigung der Verfolgungen, welche die Jünger bei ihrer Wirksamkeit unter dem israelitischen Volke finden werden; Kap. 11 und 12, 41. 42 die Aussprüche Jesu über die Unempfänglichkeit seiner Zeitgenossen für die Sache des Himmelreichs), sondern

gibt auch den Reden Jesu an mehrern Stellen eine eigenthümliche Fassung, welche eben auf die ungläubige Verstocktheit des Volkes im Ganzen Bezug hat. So führt er in Kap. 13 (ähnlich wie der vierte Evangelist 12, 40 ff.) die Weissagung des Propheten Jesaja (6, 9. 10) über die Verhärtung und Verblendung des „Volkes" gegen sein wahres Heil ihrem ganzen Umfange nach an (was bei Markus und Lukas nicht der Fall ist), er läßt Jesum zu wiederholten Malen aussprechen, daß zwar Viele berufen, aber nur Wenige auserwählt seien (20, 16. 22, 14), er gibt dem Gleichniß vom Hochzeitmahle (Kap. 22) eine Fassung, in welcher sowohl auf die tödtliche Feindschaft der Häupter des Volkes gegen die Verkündiger des Evangeliums (V. 6 *οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν*) als auch auf die dafür erfolgte Strafe der Zerstörung Jerusalems (V. 7 *ὁ δὲ βασιλεὺς — ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν*) deutlich genug angespielt wird, und er ist unter allen Evangelisten der einzige, der die Geschichte Jesu gleich mit einer Verfolgung von jüdischer Seite beginnen läßt, durch welche der Messias Israels, nachdem er kaum das Licht des Daseins erblickt, zur Flucht aus seiner Heimath genöthigt wird (Kap. 2); ebenso unterläßt er es bei der Erzählung der Leidensgeschichte nicht, durch mehrere ihm eigenthümliche Züge der Darstellung darauf hinzuweisen, wie ungerecht und unverdient die Feindschaft der Häupter der jüdischen Nation gegen Jesum gewesen; die Reue des Judas darüber, daß er „unschuldiges Blut" verrathen habe, der Traum der Gemahlin des Pilatus, durch welchen dieser auf die Unschuld des „*δίκαιος*" aufmerksam gemacht wird, die öffentliche Erklärung des römischen Statthalters, daß er an der Blutschuld gegen Jesum keinen Antheil haben wolle, und die Erzählung, wie das von den Hohenpriestern und Aeltesten gegen Jesum aufgeregte Volk in frevelhafter Verstocktheit die göttliche Strafe für diese Schuld gegen sich selbst und seine Nachkommen herausfordert (27, 20. 25), alle diese (Matthäus eigenthümlichen) Elemente beweisen es, wie sehr der Evangelist bemüht ist, die Sache Jesu seinen jüdischen Verfolgern gegenüber in ihrer Wahrheit und Gerechtigkeit erscheinen zu lassen, auch hier ist seine Schrift nichts Anderes als eine Apologie des Christusglaubens gegen den Unglauben und die Feindschaft des herrschenden Judenthums.

II. Nähere Entwicklung des Verhältnisses des Matthäusevangeliums zum Judenthum und Judenchristenthum; sein didaktischer (legislatorischer) Zweck. Es kann

nach dem Bisherigen wohl keinem Zweifel unterliegen, daß das Matthäusevangelium in einer sehr nahen und engen Beziehung zum Judenthume steht. Es hat ebenso einen judaisirenden Charakter, sofern es die Thätigkeit Jesu auf das jüdische Volk beschränkt und Jesum in ein durchaus positives Verhältniß zum alten Testament und namentlich zum mosaischen νόμος setzt, als auch einen antijüdischen, sofern es die Unempfänglichkeit der Nation und ihrer Häupter gegen das ihr dargebotene Heil strafend hervorhebt und die Erhabenheit der Lehre Jesu über die jüdische (pharisäische) Gesetzesauffassung mit allem Nachdruck hervortreten läßt. Diese enge Beziehung zum Judenthum zeigt sich nun weiter ganz besonders darin, daß in den Reden Jesu bei Matthäus sich so viele Aussprüche finden, welche sich nur auf die speciell-jüdischen religiösen Lehren und Einrichtungen, nur auf die speciellen Verhältnisse und Schicksale des jüdischen Volkes beziehen und daher von den übrigen Evangelisten ganz oder größtentheils beseitigt sind, weil sie für das christliche Bewußtsein als solches keine Bedeutung mehr haben. Es gehört hieher einmal die schon im Obigen bemerkte Eigenthümlichkeit, daß die Polemik Jesu gegen einzelne Lehrbestimmungen und gegen die hierarchischen Ansprüche des Pharisäismus und Rabbinismus noch bis in's Einzelnste aufbehalten ist in einer Ausführlichkeit, die dem geschichtlichen Thatbestand allerdings gewiß entspricht, die aber doch ein Interesse nur da haben kann, wo das Christenthum mit dem Judenthum noch verflochten, seinem Einfluß und seiner nähern Berührung noch ausgesetzt ist (23, 8—10. 15—22. 5, 20—43. 6, 2. 16). Ganz dasselbe ist der Fall in den eschatologischen Reden Jesu bei Matthäus; auch sie setzen sowohl bei dem Verfasser als bei den Lesern, für welche seine Schrift bestimmt war, ein aus der nationalen und religiösen Einheit mit dem Judenthum noch nicht herausgetretenes, sondern sich noch innerhalb ihrer bewegendes Bewußtsein voraus. Es zeigt sich 24, 20 („betet, daß eure Flucht nicht am Sabbath geschehe") ein an das Ceremonialgesetz im strengsten Sinne noch gebundener Standpunkt, sofern hier die nicht einmal im damaligen Judenthum (vgl. 1 Makk. 2, 41. Joseph. Ant. 12, 6, 2) allgemein angenommene Ansicht vorausgesetzt wird, daß auch im Falle der Lebensgefahr eine Abweichung von dem Gebot der Sabbathruhe unerlaubt sei; sodann ist V. 22 (εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ) von der Verwüstung des Tempels und der mit ihr über Judäa hereinbrechenden Drangsal als von

einem Ereigniß die Rede, bei welchem es ſich um das Wohl und Wehe Aller handelt, als ob es nur ſolche Chriſtusgläubige, ja nur ſolche Menſchen gäbe, welche von den Schickſalen Judäa's unmittelbar mitbetroffen werden — daher denn das πᾶσα σὰρξ zwar bei Markus, der auch ſonſt eine emphatiſche Ausdrucksweiſe und zwar namentlich das πάντες (1, 5. 32. 2, 12. 5, 20 u. ſ.) liebt, 13, 20 noch beibehalten, Luk. 21, 23 aber nur von einer ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ die Rede iſt —, und, was die Hauptſache iſt, unter dem τέλος oder der συντέλεια τοῦ αἰῶνος iſt hier die Zerſtörung des jüdiſchen Staats und Kultus noch mit inbegriffen, mit dieſer Zerſtörung beginnt das τέλος, ſie iſt der erſte, die Paruſie der zweite Akt deſſelben, das Ende Israels iſt zugleich das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge überhaupt. Bei Lukas iſt die Zerſtörung Jeruſalems ein Strafgericht gegen die jüdiſche Nation, welches mit dem Weltende nichts zu thun hat, ſondern nur wie ſo vieles Andere unter diejenigen Ereigniſſe gehört, die demſelben noch vorhergehen ſollen, daher namentlich 21, 24 (καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν) eine unbeſtimmte, möglicherweiſe ſehr lange (V. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος) Zwiſchenzeit zwiſchen Beidem geſetzt wird; bei Markus ſteht die Zerſtörung gleichfalls nur in der Reihe der ὠδῖνες, die der Paruſie vorangehen, das Ende der Dinge wird auch hier nur ganz unbeſtimmt (13, 24 ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην) an die Zerſtörung angereiht. Bei Matthäus dagegen werden von V. 6 an bis V. 13 die ὠδῖνες aufgezählt; hierauf heißt es (nachdem noch kurz der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde Erwähnung gethan iſt) V. 14 καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος, worauf unmittelbar die Worte folgen: ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως u. ſ. w. Wie ſchon V. 3 in der Frage der Jünger an Jeſum über die Zukunft die Zerſtörung des Tempels mit der παρουσία und συντέλεια in Eins zuſammengenommen wird, während Markus 13, 4 (und ebenſo Lukas 21, 7) ein einfaches, blos auf die Tempelzerſtörung ſich beziehendes ταῦτα πάντα συντελεῖσθαι hat, ſo wird nun auch hier die Beſchreibung des τέλος mit den Worten über den Greuel der Verwüſtung begonnen, indem ja das οὖν nicht anders als (mit de Wette) ſo genommen werden kann: „in Folge des Eintretens des τέλος"; eine andere Auffaſſung, als ob die Rede V. 15 wieder in die Zeiten vor dem τέλος zurückgienge, wäre, da dieſelbe V. 6—14 ſo genau in chronologiſcher Ordnung fortſchreitet, nur dann möglich, wenn

man bei dem ἥξει τὸ τέλος einen Abſchnitt machen und mit dem ὅταν οὖν ἴδητε eine ganz neue, mit dem Vorhergehenden gar nicht mehr zuſammengehörige Expoſition beginnen laſſen könnte, eine Anſicht, welche dieß für ſich zu haben ſcheint, daß der Fortgang von V. 14 zu V. 15 allerdings kein natürlicher und fließender iſt (indem urſprünglich V. 15 in einem andern Kontext geſtanden haben muß), welche aber deßungeachtet für die jetzige Geſtalt der Rede keine Geltung haben kann, theils wegen der Verbindung von V. 14 und 15 durch ἄν, theils weil V. 15 ff. zur Beantwortung der Frage V. 3 über die Vorzeichen der Paruſie und des Weltendes nothwendig mitgehört. Jedenfalls aber wird ja nachher V. 29. 30 die Paruſie als ein unmittelbar auf die Verwüſtung des Tempels und die mit ihr verbundenen Drangſale folgendes Ereigniß bezeichnet (εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται κ. τ. λ. καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου u. ſ. w.); zwiſchen der θλῖψις und der Paruſie ſtehen zwar die Zeichen am Himmel, Verfinſterung der Sonne und des Mondes, Herabfallen der Sterne und dgl., in der Mitte, allein eine längere Zwiſchenzeit zwiſchen dieſen und der Paruſie ſelbſt (wie etwa Apok. 6, 12 ff.) iſt durch nichts angedeutet, und ſomit iſt auch die letztere in der Zeit εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν zu denken. Kurz das Ende des Tempels und das Ende der Welt fallen hier in Eins zuſammen, die Entwicklung der Dinge knüpft ſich ganz und durchaus an die Geſchichte der israelitiſchen Theokratie oder geht eigentlich in ihr auf, es wird hier Alles noch vom jüdiſchen Standpunkt aus betrachtet. Zu dieſen Kennzeichen einer ſich noch ganz im Kreiſe des Judenthums bewegenden Anſchauung der Dinge kommen nun weiter ſo beſtimmte (bei den beiden andern Synoptikern ſchon faſt ganz verwiſchte) Beziehungen auf die beſondern Verhältniſſe der letzten Zeiten des jüdiſchen Staates hinzu, daß auch von dieſer Seite her die enge Berührung dieſer Reden mit dem paläſtinenſiſchen Judenthum keinem Zweifel unterliegen kann. Es haben zwar viele Ausleger die Anſicht ausgeſprochen, daß die Ereigniſſe, auf welche der prophetiſche Abſchnitt V. 5—14. 23—26 hinweiſt, keineswegs in der Wirklichkeit eingetroffen ſeien (ſo de Wette zu d. a. St., welchem auch Baur Unterſ. S. 605 beiſtimmt). Dieſe Anſicht hieng zum Theil mit der Bevorzugung des vierten vor dem erſten Evangelium zuſammen, indem man in dieſem ungeſchichtlichen Charakter der Reden bei Matthäus einen Beweis gegen ihren Urſprung aus dem Munde Jeſu finden wollte (vgl. de Wette S. 260); man nahm

eben, weil man die Aechtheit derſelben in ihrer jetzigen Geſtalt aufgeben zu dürfen glaubte, keinen Anſtand, in ihnen Prophezeiungen zu finden, denen in der Wirklichkeit nichts entſprochen habe, man begnügte ſich damit, dieſe Irrthümlichkeit derſelben nachzuweiſen, aber freilich ohne zu bedenken, daß dieſem Irrthümlichen doch auch irgend etwas Reelles zu Grunde liegen muß, wenn ſein Urſprung erklärt werden ſoll, und ohne darauf zu achten, wie ſehr namentlich die konkrete Anſchaulichkeit der Verſe 23—26 auf beſtimmte Verhältniſſe hinweist, die der Verfaſſer dieſer Stelle vor Augen haben mußte. Es iſt allerdings richtig, daß dieſe Reden ſo, wie ſie jetzt vorliegen, nicht in allen ihren Theilen von Chriſtus (und wie wir ſpäter ſehen werden, auch nicht von Matthäus) herrühren können, da die von dem Presbyter Johannes, einem unmittelbaren Jünger Jeſu, verfaßte Apokalypſe nichts von einer Verwüſtung des Tempels, ſondern nur von einer theilweiſen Zerſtörung Jeruſalems weiß, und da aus den Briefen des Apoſtels Paulus erhellt, daß man die Paruſie ſchon lange vor dem Jahr 70 in nächſter Nähe erwartete (1 Kor. 7, 26 ff. 16, 22 u. ſ.) und von dem ſchrecklichen Schickſale des jüdiſchen Volkes keine Ahnung hatte (Röm. 11, 11—32); allein daraus folgt nicht, daß dieſe Reden einfach irrthümliche, aus der Luft gegriffene Erwartungen über die Zukunft ſind. Ebenſo machte man ſich die richtige Auffaſſung der geſchichtlichen Beziehungen von Kap. 24 deswegen unmöglich, weil man nicht berückſichtigte, daß das Matthäusevangelium einen Kreis von Chriſten vorausſetzt, die noch in einem nähern Verbande mit dem Judenthume ſtehen, obwohl dieſer Umſtand gerade hier, in den Ermahnungen zur Flucht ſo deutlich hervortritt, ſofern dieſe ja nicht blos τοῖς ἐν Ιουδαίᾳ überhaupt (wie Mark. 13, 14. 18 nach der richtigen Lesart und Luk. 21, 21), ſondern den Chriſtusgläubigen ſelbſt (ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ) gegeben werden. Eine auf das Einzelne eingehende Betrachtung der hieher gehörigen Stellen wird zeigen, daß das Kapitel eine ſehr große Zahl beſtimmter geſchichtlicher Beziehungen auf die Geſchichte des Judenthums und der jüdiſchen Chriſtenheit enthält. Zuerſt gehört hieher V. 4. 5 βλέπετε, μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, λέγοντες Ἐγώ εἰμι ὁ χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν, und V. 23 ff. τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ Ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστὸς ἢ ὧδε, μὴ πιστεύετε· ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. — ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν

Ἰδὲ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε, Ἰδὲ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε. Man ſagt zwar, dieß könne nicht auf jüdiſche Pſeudomeſſiaſſe gehen, da ja dieſe mit Chriſten nichts zu thun hatten (de Wette zu V. 23); man habe überhaupt an chriſtliche Meſſiaſſe zu denken, die im Namen Jeſu und angeblich ſein Werk fortſetzend oder vollendend auftreten würden. Allein ein chriſtlicher χριστός iſt etwas ſchlechthin Undenkbares, da, wer als χριστός auftritt, Jeſu ebendamit die Würde des χριστός abſpricht; und was den erſtern Einwand betrifft, ſo wiſſen wir ja gar nicht, ob der Evangeliſt nicht Gründe hatte, Warnungen vor jüdiſchen Pſeudomeſſiaſſen, dergleichen Jeſus ſelbſt wahrſcheinlich bereits gegeben hatte, in ſeine Schrift aufzunehmen, es iſt keineswegs unmöglich, daß manche paläſtinenſiſche Chriſten in den letzten Jahrzehnten vor dem jüdiſchen Krieg den γόητες, welche dem Volke Befreiung von dem Elend und Druck der Römerherrſchaft verhießen, in die Hände gefallen waren, und auch wenn dieß nicht geſchehen war, ſo mußte es ihm doch als vollkommen angemeſſen erſcheinen, daran zu erinnern, daß Jeſus den Seinigen eine Warnung vor dieſen Verführern ertheilt habe, welche ſo „Viele" (und zwar gerade aus der untern armen und gedrückten Volksklaſſe, der auch der größte Theil der paläſtinenſiſchen Chriſtenheit angehörte) „getäuſcht" und in's Unglück geſtürzt hatten; dieſelbe Warnung ſteht auch V. 24, obwohl ebenda ausdrücklich geſagt iſt, es ſei nicht möglich, daß die ἐκλεκτοί getäuſcht werden; der Evangeliſt mußte alſo der Anſicht ſein, daß es ſich jedenfalls verlohnt habe, eine ſolche Warnung zu geben, obwohl ſie für die ἐκλεκτοί nicht ſchlechthin nothwendig ſei, ſofern nämlich Jeſus durch dieſelbe ſowohl ſeine Kenntniß der Zukunft, als auch ſeine Vorſorge für die Seinigen bewähre. Der Haupteinwand jedoch iſt der, es laſſen ſich gar keine jüdiſchen Pſeudomeſſiaſſe vor der Zerſtörung Jeruſalems nachweiſen, die Goëten bei Joſephus und in der Apoſtelgeſchichte, in welchen man dieſelben finden wolle, haben nicht die Rolle des Meſſias geſpielt. Aber dieſe Behauptung iſt durch nichts zu begründen. Die Nachrichten der Apoſtelgeſchichte, welche blos zwei ſolcher γόητες im Vorübergehen erwähnt (5, 36. 21, 38), ſind zu kurz, als daß ſich ihnen etwas Näheres entnehmen ließe (davon ganz abgeſehen, daß die hiſtoriſche Genauigkeit dieſer Schrift gerade hier durch ihre unrichtigen Angaben über Theudas und über Judas von Galiläa, deſſen Partei keineswegs ſich ſchnell wieder zerſtreut hatte, ſondern vielmehr bis zum Jahr 70 in fortwährender Zunahme begriffen war,

vgl. Josephus Ant. 18, 1, 1. 6. B. J. 7, 8, 1, ſehr in Frage geſtellt wird). Was aber Joſephus betrifft, ſo iſt es bekannt, daß er von den vielfach gemißbrauchten und durch den jüdiſchen Krieg ſo ſchrecklich enttäuſchten meſſianiſchen Hoffnungen ſeines Volkes ſo viel als möglich ſchweigt (mit Ausnahme von B. J. prooem. §. 2 lib. 6, 5. §. 4, wo er angibt, daß eben dieſe Hoffnungen der Grund des Aufſtands gegen die Römer geweſen); es konnte daher auch hier nicht ſeine Abſicht ſein, die Eitelkeit dieſer Hoffnungen und den damit getriebenen Mißbrauch durch genauere Angaben über die meſſianiſchen Tendenzen der Schwärmer, die ſich durch den Erfolg als γόητες ausgewieſen hatten, der römiſchen Welt, für die er ſeine Antiquitäten (prooem. §. 2) und ſeine griechiſche Bearbeitung des jüdiſchen Kriegs ſchrieb (prooem. §. 1), noch weiter unnöthigerweiſe bloszuſtellen. Und doch beſchreibt auch er dieſe γόητες ſo, daß ihr meſſianiſches Auftreten zum Theil durchaus wahrſcheinlich, zum Theil ganz gewiß iſt. Von Theudas, der unter Claudius auftrat, gibt er an (Ant. 20, 5, 1): γόης τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν, καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. Er konnte hienach, wenn die Menge mit ihren Habſeligkeiten ihm nachzog, ihr nicht nur ein müßiges Wunder zeigen wollen, er konnte vielmehr keine andere Abſicht haben, als dem Volke ſich als einen Gottgeſandten darzuſtellen, der dazu beſtimmt ſei, es aus der Sklaverei der Fremdherrſchaft zu befreien, wie Moſes, der das rothe Meer zum Durchgang geſpalten hatte. Noch bedeutender war das Unternehmen des Αἰγύπτιος (A. G. 21, 38), über welchen Joſephus angibt: μείζονι δὲ πληγῇ Ἰουδαίους ἐκάκωσεν ὁ Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης· παραγενόμενος γὰρ εἰς τὴν χώραν ἄνθρωπος γόης καὶ προφήτου πίστιν ἐπιθεὶς ἑαυτῷ περὶ τρισμυρίους μὲν ἀθροίζει τῶν ἠπατημένων, περιαγαγὼν δὲ αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐρημίας εἰς τὸ ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος ἐκεῖθεν οἷός τε ἦν εἰς Ἱεροσόλυμα παρελθεῖν βιάζεσθαι καὶ κρατήσας τῆς τε Ῥωμαϊκῆς φρουρᾶς καὶ τοῦ δήμου τυραννεῖν, χρώμενος τοῖς συνεισπεσοῦσι δορυφόροις (B. J. 2, 13, 5), vgl. Ant. 20, 8, 6: θέλειν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐπιδείξειν, ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη (vgl. Joſua Kap. 6 V. 5. 20). Was bedürfen wir weiter? Dieſer Volksführer zog wie Moſes aus Aegypten durch

die Wüſte, wollte wie Joſua Jeruſalem ohne Schwertſtreich erobern und ſodann als König das Volk beherrſchen: was iſt dieß Anderes, als er wollte der Meſſias ſein? Gerade ſo heißt es Joh. 6, 14. 15: *οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον Ἰησοῦς, ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Ἰησοῦς οὖν γνοὺς, ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτόν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα* —. Joh. 1, 20. 21. 7, 40 iſt zwar zwiſchen *χριστός* und *προφήτης* ein Unterſchied gemacht; daß aber Beides auch daſſelbe ſein kann, nur von verſchiedenen Seiten betrachtet, geht eben aus Joh. 6 und desgleichen aus A.G. 3, 22 hervor, wo Jeſus als der von Moſes (Dt. 18, 15) geweiſſagte Prophet bezeichnet und ebendamit ſeine Meſſianität bewieſen wird (ſo auch Joh. 5, 46 vgl. **Recogn.** 1, 39 ff.). *προφήτης* drückt die Begabung, die weiſſagende und wunderthuende Kraft, *χριστός* (*μεσσίας*) die königliche Würde aus; es tritt einer als *προφήτης* auf und wird in Folge davon, Joh. 6, 14 durch Anerkennung des Volkes, A.G. 2, 36 durch den Willen Gottes (*κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν*, V. 22 *ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις*), **Joseph.** l. c. durch ſeinen glücklichen Erfolg Herr und König. Weiter gibt Joſephus **B. J.** 2, 13, 4 an, zu derſelben Zeit mit dem Aegypter ſeien auch viele Andere ähnlichen Schlages aufgetreten: *πλάνοι γὰρ καὶ ἀπατεῶνες, προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονᾶν τὸ πλῆθος ἀνέπειθον καὶ προῆγον εἰς τὴν ἐρημίαν, ὡς ἐκεῖ τοῦ θεοῦ δείξοντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας;* **Ant.** 20, 8, 6: *δείξειν ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, καὶ πολλοὶ πεισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίαν ὑπέσχον*, und §. 10: *ἀπατηθέντες ἀπό τινος ἀνθρώπου γόητος, σωτηρίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλομένου καὶ παῦλαν κακῶν, εἰ βουληθεῖεν ἕπεσθαι μέχρι τῆς ἐρημίας αὐτῷ*, — überall die moſaiſche Idee eines Retters des Volkes aus ſeinem Elend, d. h. eben eines Meſſias, wie ihn **mutatis mutandis**, auch das Matthäusevangelium denkt! Nach dem Krieg endlich tritt ein aus Paläſtina entflohener Sikarier Jonathan in Kyrene auf, wo er *ἐκ ὀλίγους τῶν ἀπόρων ἀνέπεισε προσέχειν αὐτῷ καὶ προήγαγεν εἰς τὴν ἔρημον, σημεῖα καὶ φάσματα δείξειν ὑπισχνούμενος* (7, 11, 1); auch von falſchen Propheten, welche auf Anſtiften der Anführer des Aufſtands während der Belagerung Jeruſalems allen denen, welche ſich in den Tempel flüchten wollten, eine wunderbare göttliche Rettung aus der Macht

der Römer prophezeiten und dadurch eine große Zahl von Menschen von der rechtzeitigen Flucht aus der Stadt abhielten, ist 6, 5, 2 die Rede. Wie ganz passen doch alle diese Züge, das Hinausgehen in die Wüste, das Wunder zu schauen Geben auf die Worte Jesu bei Matthäus (V. 26 und 24)! wie passend war es, daran zu erinnern, wie sehr mußte es die Leser in ihrem dankbaren Vertrauen auf Jesus als den χριστός bestärken, daß er den Seinigen die Gefahren des Römerkriegs vorausgesagt hatte, in welchem, wie schon vorher durch die Pseudomessiasse, so nun durch falsche Weissagungen von Pseudopropheten betrogen, durch ein falsches Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit des τόπος ἅγιος getäuscht so Viele den Untergang gefunden hatten! wie klar ist es aber auch, daß die Sache nur für jüdische Christen, bei welchen die Erinnerung an diese Ereignisse noch lebendig war, dieses Interesse hat, und daß also das Evangelium für sie bestimmt ist! Zur Bestätigung unsrer Ansicht, daß wir in den bisher betrachteten Partien des Kapitels Beziehungen auf Personen und Fakta der jüdischen Geschichte zu suchen haben, dient der weitere Umstand, daß auch die übrigen Weissagungen, die das Kapitel enthält, vollkommen zur Geschichte der Jahre 40—70 n. Ch. stimmen. Nachdem V. 4. 5 vor falschen Messiassen ohne nähere Angabe ihrer Zeit, d. h. (vgl. V. 23 ff., wo die ψευδόχριστοι wiederkehren) ganz im Allgemeinen für die gesammte noch übrige Weltzeit gewarnt ist, werden von V. 6 an die ὠδῖνες aufgezählt, die dem Erscheinen des wahren Messias vorhergehen müssen, an deren Nochnichteingetretensein man daher eben die falschen χριστοί erkennen kann. Als ἀρχὴ ὠδίνων wird zunächst in V. 6 angegeben, die Jünger Jesu (die Christen in Palästina) sollen von πόλεμοι und ἀκοαὶ πολέμων hören, sich jedoch durch diese Gerüchte nicht beunruhigen lassen, da das Ende noch nicht so schnell kommen werde. Diese Ankündigung beunruhigender Kriege, die geeignet waren, die Erwartung eines Umschwungs der Dinge aufzuregen, paßt vollkommen auf die Kämpfe und Kriege, durch welche namentlich seit dem Jahr 49 Parthien, Armenien, Mesopotamien und das peträische Arabien beunruhigt wurden, und an welchen seit Claudius mehr und mehr auch die Römer theilnahmen (Joseph. Ant. 20, 3. 4. Tac. ann. 12, 10—21. 44—51. 13, 6—9), Kriege, an welche bei Juden und Judenchristen sich ebenso gut Erwartungen einer völligen Umgestaltung der Dinge und damit des Weltendes anknüpfen konnten, wie dieß später vom Jahr 68 an bei den das römische Reich erschütternden Unruhen unter Nero der Fall

war (vgl. Joseph. B. J. prooem. §. 2 und die Apokalypse). Dieſe Kriege ſind nun aber nach dem Schluß von V. 6 noch nicht unmittelbare Vorzeichen des Endes; denn zuvor (V. 7) muß erſt Volk gegen Volk, Königreich gegen Königreich aufſtehen. Dieſe Worte laſſen ſich gleichfalls ganz gut auf die römiſche Geſchichte beziehen, nämlich auf die unter Nero ſeit dem Jahr 58 zum Ausbruch kommenden Kriege zwiſchen dem Römer- und Partherreich (Tac. ann. 13, 34–41. 14, 23–26), die für die römiſchen Waffen zum Theil unglücklich ausfielen (15, 12 ff.), Kriege, mit welchen vielleicht zugleich die ſeit dem Jahr 68 beginnenden Empörungen in Gallien und Spanien in Eins zuſammengefaßt ſind, da dieſelben, obwohl ſchon einer ſpätern Periode angehörig, doch auch ſchon hier mitberückſichtigt ſein können, und ebenſo ſteht der Annahme nichts im Wege, daß auch auf die Anfänge des jüdiſchen Aufſtands gegen die Römer hingewieſen werden ſoll. Daß die λιμοὶ und σεισμοὶ κατὰ τόπους (mit welchen letztern Worten auf beſtimmte Gegenden, alſo auf wirkliche Ereigniſſe hingewieſen wird) von der Geſchichte ſämmtlich aufbewahrt ſein ſollen, darf man nicht verlangen; es kann jedoch auch hier an die Erdbeben, welche im Jahr 60 Laodicea (Tac. ann. 14, 27), im Jahr 62 Pompeji (15, 22) verwüſteten, erinnert werden; λιμοὶ ſind nicht nur aus der Regierungszeit des Claudius (a. 51. Tac. ann. 12, 43. Suet. Claud. 18. Jos. Ant. 20, 2, 5. A.G. 11, 28), ſondern auch aus der des Nero kurz vor ſeinem Tode bekannt (Suet. Ner. 45). „In jener Zeit" (τότε in demſelben Sinn wie V. 10 und 23) — heißt es V. 9 weiter — alſo in der von V. 7 an bezeichneten Zeit (die, wie wir geſehen, etwa mit der Regierung Nero's zuſammenfällt) „wird man euch in Trübſal überantworten und euch tödten, und ihr werdet gehaßt ſein von allen Völkern um meines Namens willen, und dann werden Viele abfallen und einander verrathen und einander haſſen, und viele falſche Propheten werden aufſtehen und Viele verführen, und wegen des Ueberhandnehmens der ἀνομία wird die Liebe der Meiſten erkalten." Mit dem Jahr 64 beginnt in Rom die Chriſtenverfolgung, nebſt ihren kleinern Abzweigungen nach Kleinaſien (Apok. 2, 9. 13); in Paläſtina hatte ſie geruht, bis im Jahr 62 Jakobus der Gerechte καὶ τινες ἕτεροι von dem Hoheprieſter Ananus getödtet wurden (Jos. Ant. 20, 9, 1). Die mit dieſer gedrückten äußern Lage der Chriſten entſtehenden σκανδαλισμοὶ und παραδόσεις (Abfälle und Denunciationen) in V. 10 ſind in der Profangeſchichte natürlich nicht aufbehalten, ſo gewiß es

Dinge sind, die sich mit jeder Verfolgung einzufinden pflegen; die ψευδοπροφῆται V. 11, ein Ausdruck, der hier (wie 7, 15) nicht blos in seinem nächsten Wortsinn zu nehmen, sondern namentlich auch auf falsche Lehrer zu beziehen ist, erinnern an die Nikolaiten, vor denen die Apokalypse warnt (die προφῆτις Ιεζάβελ 2, 20); das Zunehmen der ἀνομία geht ohne Zweifel sowohl auf die Abtrünnigkeit als auf die falsche Lehre, von welcher vorher die Rede ist, und es zeigt, daß mit letzterer eine die Geltung des mosaischen Gesetzes aufhebende Lehre gemeint ist, d. h. extreme antinomistische Richtungen, die sich aus oder neben der paulinischen Lehre entwickelten, wie z. B. eben die der Nikolaiten; das „Erkalten der Liebe der Meisten" weist ohnedieß ganz klar auf die Zeit hin, in welcher durch den Kampf des Juden- und Heidenchristenthums die ganze Christenheit innerlich zerrissen war. Die Rede hat hier (von V. 9 an) allerdings nicht blos Judäa im Auge, sie nimmt auf Christenverfolgungen und innere Zerwürfnisse auch außerhalb des Stammlandes Rücksicht, und spricht V. 14 noch aus, daß auch die Verkündigung des Evangeliums in der nichtjüdischen Welt sich vollenden müsse, ehe das Ende herankomme (und zwar in einer dem Thatbestand ganz entsprechenden Weise, indem diese Verkündigung nicht den zwölf Aposteln aufgetragen, sondern als eine ohne sie durch Andere vor sich gehende dargestellt wird). Allein die Bezugnahme des Kapitels auf wirkliche jüdische Verhältnisse und Ereignisse und das Vorherrschen dieses Gesichtspunkts vor allem Uebrigen wird dadurch nicht aufgehoben; es ist auf der einen Seite ganz in der Ordnung, daß ein zunächst nur die jüdische Christenheit berücksichtigender Schriftsteller deßungeachtet hie und da seinen Blick auch auf die außerpalästinensischen Gebiete des Christenthums richtete, da diese zum großen Theil selbst judenchristlich waren und da seit dem Auftreten des Apostels Paulus auch die palästinensischen Gemeinden sich sehr lebhaft für Antiochien, Galatien, Korinth u. s. w. interessirten, und andererseits ist zu beachten, daß nach V. 14 die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt geschehen soll εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, d. h. nicht in der Voraussetzung und zu dem Zweck, daß sie es annehmen, sondern damit es ein Zeugniß für sie sei, damit der Wille Gottes ihnen gegenüber nicht unbezeugt bleibe, sondern ihnen öffentlich in aller Form kundgethan werde, so daß es ihnen unmöglich ist, auf ein Nichtwissen sich zu berufen, wenn sie einst über ihr Verhalten zur Rechenschaft werden gezogen werden.

(vgl. das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς 8, 4. 10, 18. Mark. 6, 11 und den Ausspruch Jesu in einem petrinischen Apokryphon bei Klemens Strom. 6, p. 637 μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ Οὐκ ἠκούσαμεν); wie V. 9 die ἔθνη nur als Feinde und Verfolger des Christenthums erscheinen, so ist auch hier (wie in der Apokalypse) nicht das Eingangfinden des Evangeliums in der Heidenwelt, sondern der Widerspruch, den es bei ihr finden wird, derjenige Gesichtspunkt, von welchem aus das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum vorzugsweise betrachtet wird. Ebenso zieht sich von V. 15 an, wo Jesus auf das τέλος zu sprechen kommt, der ganze Verlauf der Geschicke des Christenthums wieder auf den Boden Palästina's zusammen; V. 15—22 kann sich auf nichts Anderes als auf die Zerstörung des Tempels beziehen, und die falschen Messiasse von V. 23 an haben gleichfalls nur auf dem Boden des Judenthums ihre Stelle, da überhaupt nur innerhalb des Judenthums von ψευδόχριστοι die Rede sein kann; die nähere Betrachtung, der wir diese Stelle in der Untersuchung über die Zeit des Evangeliums zu unterwerfen haben, wird ohnedieß zeigen, daß die Rede gerade hier nichts Anderes als specielljüdische Verhältnisse im Auge hat. — Nicht minder stellt sich aber diese durchgehende Bezugnahme des Evangeliums auf das Judenthum darin heraus, daß es auch sonst, wenige spätere universalistische Zusätze ausgenommen, noch nicht im Stande ist, von dem Verhältniß der jüdischen Nation zu Jesus und seiner Lehre, d. h. von dem negativen Resultat, daß dieses Verhältniß im Wesentlichen ein feindliches gewesen, sich loszureißen und das Positive, die Gründung des Gottesreichs unter der Heidenwelt, zur Hauptsache zu machen. Einige Stellen (10, 5. 23) erklären sich geradezu gegen die Heidenbekehrung; bei dem Citat 12, 18. 21 κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ· — τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν ist es dem Zusammenhang nach wahrscheinlich, daß der Evangelist ἔθνη nur für eine große Menschenmenge überhaupt (die ὄχλοι, die Jesus nach V. 15 heilte) genommen hat; 21, 43 sind unter dem ἔθνος, welchem das Reich Gottes gegeben werden soll, keineswegs die Heiden (wie schon der Singular zeigt), sondern im Gegensatz zu den jüdischen Volks- und Sektenhäuptern eben die christliche Gemeinde verstanden (indem ἔθνος hier nicht eine Nation, sondern der Kaste der Hierarchen gegenüber, eine größere Gesammtheit überhaupt bezeichnet); 22, 9—14 (Gleichniß vom Hochzeitmahl) läßt sich gar nicht einmal bestimmt erkennen, ob

hier von Juden und Heiden, oder von den Volksobern und der für das Evangelium empfänglichern niedern Klasse die Rede ist, und auch, wenn das Erstere der Fall sein sollte, ist es im Vergleich mit der Fassung bei Lukas, wo der Hauptnachdruck darauf liegt, ἵνα γεμισθῇ ὁ οἶκός μου (13, 14), sehr bezeichnend, daß unter den Zugelassenen sogleich wieder ein Unwürdiger ausgeschieden und das Ganze mit dem (unserm Evangelium eigenthümlichen) πολλοί εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (auch 20, 16) beschlossen wird; 24, 9 und 14 erscheinen, wie schon bemerkt, die Heiden als unempfänglich und feindselig gegen das Evangelium; ἐθνικοί bildet daher auch in unserm Evangelium noch immer eine Kategorie, welche dieselbe Bedeutung hat, wie ἁμαρτωλοί, τελῶναι, nämlich die des Unwürdigen, Verworfenen (vgl. 5, 47, wo Lukas ἁμαρτωλοί statt ἐθνικοί; 6, 32, wo er zu „ἔθνη" τοῦ κόσμου hinzusetzt; 6, 7 und 18, 17, welche Stellen er gar nicht hat). Die Stelle 24, 31 (ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως τῶν ἄκρων αὐτῶν) scheint allerdings nicht blos auf Gläubige aus der jüdischen Diaspora, sondern auch auf Heidenchristen bezogen werden zu müssen; und 8, 11 (πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ etc.) sind unter den πολλοί wegen des Gegensatzes οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας V. 12 Heiden verstanden; aber diese Stelle steht vereinzelt da, sonst ist immer nur von der Bestimmung des Evangeliums für die Juden und von dem Widerstand, den es auch bei diesen finden werde, immer nur von der „Wenigkeit" der ἐκλεκτοί die Rede, daher in keinem Evangelium die Aussichten auf die Zukunft des Christenthums so eng und beschränkt sind, wie in diesem (z. B. 10, 23 οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραήλ); die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig beweisen hingegen nichts, da sie dem Evangelisten ohne Zweifel aus der geschichtlichen Ueberlieferung zugekommen sind, und da zudem die Größe des Reiches Gottes etwas Relatives ist, je nachdem ein Maßstab für dieselbe angelegt wird. Allerdings hat das Matthäusevangelium auch einen Universalismus, aber nicht einen specifisch christlichen, wie Markus und Lukas, sondern einen s. z. s. ethischen Universalismus. Es lehrt in der ihm eigenthümlichen Stelle 25, 31—45, daß bei dem Weltgericht auch Heiden, welche das Gebot der Liebe erfüllt haben, zur Seligkeit gelangen werden; es tritt dem jüdischen Partikularismus nicht mit der Idee der Berufung der Heiden zum Evangelium, sondern mit der

Wahrheit entgegen, daß Gott nur nach den Werken, nach der Bereitwilligkeit zur πίστις und μετάνοια, nicht aber nach der Nationalität richtet (3, 9. 8, 11. 12. 12, 41. 42 vgl. 11, 22), ſondern „aus allen Völkern" (25, 32) diejenigen ſelig werden, welche das Gute gethan haben, ſoweit es ihnen bekannt und ſoweit ſie dazu aufgefordert waren. Dieſen ethiſchen Univerſalismus ſtellt das Evangelium der Verſtocktheit des Judenthums, das allein im Beſitz der βασιλεία θεοῦ zu ſein glaubt, gegenüber, aber wie namentlich 8, 11. 12 und in dem Gleichniß 22, 9 ff. ſichtbar iſt, eben nur um damit dieſe Befriedigtheit des Judenthums mit ſich ſelbſt zu verdammen, nicht aber ſo, als ob die univerſelle Verbreitung des Evangeliums als ſolche der Zweck der Erſcheinung Chriſti wäre; nicht um die Seligkeit der Heiden, ſondern um die Verurtheilung des jüdiſchen Unglaubens iſt es dem Evangelium zu thun, die Beziehung des Chriſtlichen zum Jüdiſchen iſt überall der Hauptgeſichtspunkt, von welchem ſeine ganze Darſtellung ausgegangen iſt. Daß aber endlich auch hievon abgeſehen die ganze Auffaſſung des Chriſtenthums in dieſem Evangelium eine noch alttestamentliche (jüdiſch-chriſtliche) iſt, bedarf kaum einer nähern Nachweiſung. Es wäre allerdings unrichtig, zu behaupten, daß der ganze Inhalt des Matthäusevangeliums in der bisher dargeſtellten apologetiſch-polemiſchen Tendenz aufgehe, es hat neben ihr auch den allgemeinern Zweck einer umfaſſenden und überſichtlich geordneten Darſtellung der Wirkſamkeit und insbeſondere der Lehre Jeſu für das chriſtliche Bewußtſein ſeiner Leſer als ſolches; aber eben hier ſtellt ſich ſein altteſtamentlicher Standpunkt am entſchiedenſten heraus, indem es die belehrende und geſetzgebende und in engſter Verbindung hiemit die richterliche Thätigkeit Chriſti zur Hauptſache macht. Gleich die Bergrede iſt (5, 20 ff. 7, 22) bei Matthäus ſo gehalten, daß Jeſus ſchon von Anfang an als Geſetzgeber und künftiger Richter auftritt, und die Matthäus eigenthümlichen Parabeln haben es ohnedieß faſt insgeſammt (13, 24 ff. 47 ff. 25, 1 ff. 31 ff.) mit dem Weltgericht zu thun, das der Meſſias bei ſeiner Wiederkunft vornehmen wird (vgl. 16, 27); nur bei Matthäus iſt von der Allmacht der Apoſtel, zu löſen und zu binden, einzelne Handlungen für vergebbar, andere aber auch für unvergebbar zu erklären, die Rede (16, 19. 18, 18), nur hier finden ſich, und zwar ziemlich ſtrenge Vorſchriften über Kirchenzucht (18, 15 ff.). Das Evangelium ſoll offenbar zugleich ein die wichtigſten Seiten des Lebens und Thuns vollſtändig umfaſſender Kodex der chriſtlichen

Geſetzgebung ſein (vgl. K. 5—7), daher es auch mit dem Brief des Jakobus ſowohl in ſeinen einzelnen Beſtimmungen als auch in dem Nachdrucke, womit in ihm die Idee des Gerichtes und der Vergeltung überall hervortritt, die größte Verwandtſchaft zeigt (vgl. Jak. 2, 10 und Matth. 5, 19. 2, 13 mit 18, 21 ff. 1, 25 mit 7, 21. 4, 11. 12 ff. mit 7, 1 ff. 5, 12 mit 5, 34. 5, 15 mit 18, 18 ff.).

III. Altteſtamentlich jüdiſcher Charakter, galiläiſche Tendenz des Matthäusevangeliums; ſein Verhältniß zum nazaräiſchen Judenchriſtenthum; der Kreis ſeiner Entſtehung. Wenn es nach dem Bisherigen ſchon durchaus wahrſcheinlich iſt, daß das Evangelium für paläſtinenſiſche oder doch mit Paläſtina noch in Verbindung ſtehende Judenchriſten verfaßt und ſelbſt aus dieſem paläſtinenſiſchen Judenchriſtenthum hervorgegangen iſt, ſo ſpricht hiefür außer dem materiellen Inhalt und Charakter des Ganzen auch die ihm den andern Evangelien gegenüber eigenthümliche, altteſtamentlich-jüdiſche Form der Darſtellung, die an ſehr vielen Stellen auf den Inhalt ſelbſt wiederum von großem Einfluß geweſen iſt. Es iſt anerkannt, daß der Evangeliſt an mehreren Stellen altteſtamentlich-prophetiſche Züge geradezu in die Geſchichte Jeſu hineinträgt; ſo 21, 5 die zwei Eſel des Einzugs aus der von ihm ſo verſtandenen Stelle Sach. 9, 9; wahrſcheinlich auch die τριάκοντα ἀργύρια, welche der Verräther Judas erhalten haben ſoll, aus Sach. 11, 12; ſodann die ungeſchichtlichen Züge bei der Erzählung der Kreuzigung, daß Jeſu ὄξος μετὰ χολῆς (aus Pſ. 69, 22) gereicht worden ſein ſoll, und daß (27, 43) den Volksobern die Worte πέποιθεν ἐπὶ τῷ θεῷ. ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ θέλει αὐτὸν aus Pſ. 22, 9 in den Mund gelegt werden, von welchen ſie doch wiſſen mußten, daß dieß in der betreffenden Stelle Worte der Feinde Gottes und ſeines Frommen ſind, wie denn überhaupt die auf Pſ. 22 und 69 zurückgehende altteſtamentliche Färbung der Erzählung der Kreuzigung bei Matthäus am ſtärkſten unter allen Evangeliſten hervortritt. Wenn ſodann V. 52 und 53 erzählt wird, daß durch das Erdbeben bei dem Tode Jeſu Gräber geöffnet und viele entſchlafene Heilige auferſtanden und nach der Auferſtehung Jeſu mehreren Einwohnern Jeruſalems erſchienen ſeien, ſo hat auch dieſer Zug nur die Bedeutung, für das jüdiſche Bewußtſein Jeſus als den Meſſias zu beglaubigen, der die Bande des Todes und der Unterwelt geſprengt und hiedurch namentlich die altteſtamentlichen Frommen aus der Unterwelt befreit hat (vgl. Thilo ad Ev. Nicod. c. 18. p. 683 f.);

dieſe Frommen erſcheinen ſodann nach der Auferſtehung Jeſu in der „heiligen Stadt", um dadurch den baldigen Anbruch der allgemeinen Auferſtehung, der mit der Auferſtehung Jeſu gegeben iſt, oder die baldige Wiedervereinigung aller Gerechten in die ἁγία πόλις, die καινὴ Ἱερουσαλήμ zum Voraus anzukündigen. Noch mehr aber tritt dieſe altteſtamentliche Färbung am Anfange des Ganzen hervor. Wie das βίβλος γενέσεως mit ſeinen Genealogien an Gen. 5, 1 (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων) ſich anſchließt, ſo trägt die Geſchichte der Kindheit Jeſu einen durchaus altteſtamentlichen Charakter, es wiederholt ſich in ihr ja nichts Anderes als die Geſchichte des Moſes und des Volkes Israel beim Auszug aus Aegypten (vgl. namentlich die Parallele der Worte τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου mit Exod 4, 19), in ähnlicher Weiſe wie 5, 1 die Eröffnungsrede Jeſu auf dem ὄρος in unverkennbarer Beziehung zur ſinaitiſchen Geſetzgebung ſteht. Auch die Verſuchungsgeſchichte hat bei Matthäus am entſchiedenſten noch ganz altteſtamentliche Färbung; ſie erſcheint nicht, wie bei Lukas, als Verſuch des Satans, Jeſum ſeinem meſſianiſchen Berufe untreu zu machen, ſondern, wie die Verſuchung Abrahams und des Volkes Israel (Exod. 16, 4. Deut. 8, 2) als eine von Gott gewollte und, nachdem ſie glücklich überſtanden iſt, durch ſeine gnädige Anerkennung belohnte Prüfung Jeſu (4, 1 ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. V. 11 καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ, letzteres nach der wunderbaren Speiſung des Elia 1 Kön. 19, 5 ff.); und während bei Lukas die drei ihm und Matthäus gemeinſamen, von Jeſus jedesmal mit einer altteſtamentlichen Stelle beantworteten Verſuchungsakte blos das Ende der vierzig Tage lang dauernden Verſuchung bilden (V. 2. 13), gelt dieſelbe hier eben in dieſen ganz nach altteſtamentlichem Vorbilde geſtalteten einzelnen Akten auf; nicht ein fortwährender, längerer πειρασμός, ſondern einzelne Verſuchungen zur Untreue ſind es, die Jeſus, wie einſt Israel in der Wüſte, zu beſtehen hat. — Dieſe Dreizahl von Verſuchungen führt uns aber zugleich auf ein weiteres, ganz beſonders charakteriſtiſches jüdiſches Element unſers Evangeliums, nämlich auf eine in mehreren Abſchnitten hervortretende Vorliebe für Zahlenverhältniſſe, die bei Markus und Lukas fehlt, dagegen bei dem mit jüdiſch-alexandriniſcher Weisheit nicht unbekannten vierten Evangeliſten wiederkehrt (vgl. Theol. Jahrb. 1851. S. 194 ff.). Wie die Verſuchungsgeſchichte, ſo zerfällt auch der Seelenkampf zu Gethſemane in drei Gebetsakte (26, 42 πάλιν ἐκ

δευτέρᾳ, V. 44 ἐκ τρίτου), während dieſe Trilogie bei Markus nicht mehr ſo beſtimmt markirt iſt, bei Lukas aber fehlt; vor Allem aber gehört hieher die ſo viel beſprochene Genealogie mit ihren 3 Abtheilungen von je 14 Gliedern. An ihr haben wir ein ganz charakteriſtiſches Beiſpiel jüdiſch-rabbiniſcher Geſchichtſchreibung. Hier iſt es nicht eine beſtimmte Zahl als ſolche, auf welche ausgegangen wird, ſondern die Gleichheit der drei Reihen iſt es, was für den Verfaſſer Intereſſe hat, wie dieß aus der Art, in der er ſich V. 17 ausdrückt (jedesmal 14 γενεαί), deutlich genug hervorgeht. Ueber die Sache ſelbſt braucht hier nach demjenigen, was Schneckenburger (Beiträge S. 41 f.) und de Wette (namentlich mit Hinweiſung auf die gleichgliedrigen Genealogien 1 Moſ. 5) bemerkt haben, nichts Weiteres geſagt zu werden; es iſt genug daran zu erinnern, wie ganz und durchaus der Verfaſſer hier von der Vorausſetzung, daß gleichartige Hauptwendepunkte der Geſchichte nach gleich langen Zeitperioden (Geſchlechterreihen) wiederkehren, beherrſcht erſcheint, da er dieſer Vorausſetzung zu liebe (keineswegs aus einem bloßen Verſehen, das ihm ja hier deſto weniger begegnen konnte, je mehr er eben auf das Herausbringen beſtimmter Zahlen ausgieng) vier jüdiſche Könige ausgelaſſen hat*). Auch der Genealogie des Lukas liegt ein Zahlenſchema zu Grunde, ſie enthält 77 Glieder**), was wohl nicht zufällig iſt, aber dieſer Evangeliſt legt keinen Werth darauf und hat wohl ſelbſt gar kein Bewußtſein davon (indem er eben eine ihm zugekommene Genealogie einfach in ſein Werk aufnahm); der erſte Evangeliſt dagegen opfert die Geſchichte ſeinem Schema auf, und wahrſcheinlich hat er dieß nicht blos bei der zweiten, ſondern auch bei der dritten Reihe gethan, indem nach ſeinen Angaben auf jede Generation zwiſchen Jeſus und dem babyloniſchen

*) Was die Zählung betrifft, ſo iſt es das Richtige, nicht David zweimal zu zählen, ſondern den Jechonja. Zu einer zweimaligen Zählung Davids lag keine Veranlaſſung vor, da V. 6 die Geſchlechtsreihe ohne alle Unterbrechung fortgeht; auch kann die zweite Reihe nicht mit Joſia geſchloſſen werden, da nach Jechonja durch die Worte ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος etc. ein Abſchnitt gemacht wird, und da die Uebergehung des Jojakim (vor Jechonja) ſich nur dadurch erklären läßt, daß der Vf. bis zur μετ. B. ſchlechthin nur 14 Glieder haben wollte. Den Jechonja konnte das Ev. eher zweimal zählen, weil V. 12 in Folge der Unterbrechung durch die obigen Worte eine neue Reihe beginnt, und weil die μετοικεσία B. als eine längere Periode gedacht iſt, die für zwei γενεαί gerechnet werden kann.

**) Eine andere, gleichfalls typiſche, Zahl (72) ſ. bei Irenaeus 3, 22, 3.

Exil über 47 Jahre kämen, was eine sehr unwahrscheinliche Durchschnittszahl ist (vgl. Herzfeld, Geschichte des Volks Israel 1, 380). Wie sehr uns aber vollends die Erzählung von dem Stern der Weisen eigentlich aus dem Gebiete des Christenthums ganz heraus- und in das Judenthum und zwar in das pharisäisch-rabbinische Judenthum, dessen astrologische Tendenz bekannt ist*), zurückführt, liegt ohnedieß auf der Hand. Der Zweck der Erzählung ist gleichfalls ein apologetischer; sie läßt Jesum als denjenigen erscheinen, der gleich nach seiner Geburt in ganz außerordentlicher Weise zum *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* deklarirt worden ist, und zwar durch ein objektives, vollkommen glaubwürdiges Zeichen, sofern nämlich ganz unbetheiligte, fremde Menschen durch eine Himmelserscheinung auf die Geburt des Judenkönigs aufmerksam gemacht werden und als Zeugen für sie auftreten (die Beziehung auf die Bestimmung des Evangeliums für die Heidenwelt ist eine erst später hineingelegte, der Erzählung selbst fremde; die *μάγοι* kommen aus dem Osten, weil dieser die Heimath der Himmelskunde, das Land Bileams ist, der die künftige Größe Israels geschaut hat, vgl. 4 Mos. 23, 7). Es ist sehr wohl möglich (vgl. Münter, Stern der Weisen S. 54 ff.), daß der Erzählung ursprünglich die in den Verhandlungen über das Geburtsjahr Jesu so viel besprochene Konstellation der Planeten Jupiter und Saturn im Jahr 747 u. c. zu Grund liegt; es ist nicht unwahrscheinlich, daß durch dieselbe die messianischen Erwartungen eine Anregung erhalten hatten (da eben aus unserm Evangelium hervorgeht, daß der Glaube an die Erscheinung eines Sterns bei der Geburt des Messias zum Mindesten bis in's erste christliche Jahrhundert zurück zu verfolgen ist), und daß in Folge einer Erin-

*) Vgl. Epiph. haer. 16, 2. Jos. Ant. 1, 2, 3. 3, 9, und die verwandten rabbinischen Vorstellungen und Erzählungen bei den Ausll. zu Matth. 2. Auch die Erzählung von dem Stater im Maul des Fisches 17, 24—27, diese crux interpretum, erhält von der hier entwickelten Ansicht aus ihre genügende Erklärung. Ihr Sinn ist einfach der, die Messiasgläubigen seien zwar zur Tempelsteuer nicht verpflichtet, weil sie mit dem Messias die Würde der „Söhne Gottes" theilen, mit dieser Würde aber die zwangsweise Entrichtung einer solchen Abgabe unverträglich sei, es sei aber deßungeachtet besser, dieselbe zu bezahlen, um nicht zu Mißdeutungen Anlaß zu geben. Für wen konnte diese Frage ein Interesse haben als für die palästinensischen Christen, die ja sehr oft in denselben Fall kommen mochten wie hier Jesus selbst? Wegen der Wichtigkeit, welche diese Frage für sie bis zum Jahr 70 gehabt hatte, blieb die Erzählung in der palästinensischen Tradition aufbehalten und wurde daher auch von dem Verfasser in sein Evangelium aufgenommen.

nerung an dieſes außerordentliche prodigium, das mit der Geburt Jeſu ungefähr zuſammengetroffen war, die hier vorliegende Erzählung ſich gebildet hat. Aber je mehr ſo für dieſelbe wenigſtens theilweiſe eine objektive Baſis gewonnen wird, deſto mehr charakteriſirt ſie ſich auch als ein Produkt des aſtrologiſchen Zeitglaubens, deſto mehr berechtigt ſie uns dazu, das Evangelium Matthäi judenchriſtlichen Kreiſen zuzuweiſen, welche noch ganz in jüdiſchen Anſchauungen lebten. Nimmt man zum Bisherigen die eigenthümlichen Züge des Evangeliums hinzu, daß es mit Rückſicht auf die Etymologie des hebräiſchen „Jeſchua" den Namen Jeſu durch „Retter" erklärt und den Namen *Ναζωραῖος* in dem hebräiſchen Text des A. T. (Jeſ. 11, 1) wiederzufinden ſucht, daß es Jeruſalem *ἁγία πόλις* nennt (4, 5. 27, 53, vgl. 5, 23 *ἡ πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως*), daß es nicht wie Lukas aus der Univerſal-, ſondern blos aus der jüdiſchen Geſchichte Zeitbeſtimmungen über das Leben Jeſu und keine Notizen über jüdiſche Sekten und Sitten gibt, wie Markus, ſondern dieſelben als bekannt vorausſetzt, daß es die „zwölf Apoſtel" (10, 1. 5), obwohl es einzelne ihrer Schwächen nicht verſchweigt, doch keineswegs, wie ſo oft Markus und Lukas, als unfähig zur Erkenntniß Jeſu und zum Glauben an ihn, ſondern als Muſter des Verſtändniſſes und der bereitwilligen Aufnahme der Lehre vom Himmelreich darſtellt (13, 11—18. 12, 49 *ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν Ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου*, vgl. dagegen Mark. 3, 32. Luk. 8, 21), und daß es das einzige unter den Evangelien iſt, welches dem Apoſtel Petrus durch die ihm beſonders zuerkannte Schlüſſelgewalt eine ganz exceptionelle Stellung einräumt, und welches ebenſo den Matthäus, den Apoſtel der Hebräer (Iren. 3, 1. Eus. H. E. 3, 24), dadurch verherrlicht, daß es den durch die Aufforderung Jeſu zur Nachfolge berühmt gewordenen *τελώνης* nicht Levi, ſondern Matthäus nennt, ſo können wir nicht zweifeln, daß es ſowohl ſeinem Verfaſſer als den Leſern nach, denen es beſtimmt iſt, dem Judenchriſtenthum, und zwar dem paläſtinenſiſchen oder doch noch in Verbindung mit dem Stammlande ſtehenden Judenchriſtenthum, angehört. Und zwar weiſen uns ſowohl der ganze Standpunkt und Zweck des Evangeliums als auch mehrere der ſo eben berührten Einzelheiten auf dasjenige Judenchriſtenthum hin, das uns noch bei Hieronymus und Epiphanius unter dem (wie Letzterer ſelbſt angibt und auch in der Natur der Sache liegt) bis in die älteſten chriſtlichen Zeiten hinaufreichenden Namen der Sekte der

Nazaräer begegnet. Die Nazaräer hatten, wie bekannt, ein unſerm Matthäus ſehr nahe verwandtes Evangelium, ſie ſtanden, wie ausdrücklich angegeben wird, eben auf dem vom Matthäusevangelium repräſentirten Standpunkt des antijüdiſchen und beſonders antipharifäiſchen Judenchriſtenthums (Epiph. haer. 29, 9 *πάνυ δ' ἔτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν.* Hieron. ad August. 112, c. 13 usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant. id. ad Jesaj. 29, 20 (*ἐξέλιπεν ἄνομος καὶ ἀπώλετο ὑπερήφανος καὶ ἐξωλοθρεύθησαν οἱ ἀνομοῦντες ἐπὶ κακίᾳ*) quae nos super diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazaraei contra scribas et Pharisaeos dicta arbitrantur, quod defecerint *δευτερωται*, qui prius illudebant populo traditionibus pessimis et ad decipiendos simplices (*νηπίους* Matth. 11, 25) diu noctuque vigilabant, cf. Matth. 15, 13 *πᾶσα φυτεία — ἐκριζωθήσεται*); ſie erkannten, obwohl ſie für ſich das moſaiſche Geſetz beobachteten, doch Paulus als Heidenapoſtel an, gerade wie unſer Matthäus die Aufhebung einzelner Geſetzesbeſtimmungen zwar tadelt, aber nicht verwirft und den Urheber einer ſolchen Lehre nicht aus dem Himmelreich hinaus verweiſt, ſondern ihm nur die letzte Stelle in demſelben anweiſt (Hieron. ad Jesaj. 9, 1 Nazaraei — hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Nephtali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum Judaicarum jugum (cf. Matth. 23, 4) excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est id est multiplicata praedicatio et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit; denique omnis orbis, qui ante ambulabat vel sedebat in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis tenebatur, clarum evangelii lumen aspexit vgl.; ad Jes. 1, 12 Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe Israëlitici generis haec custodienda decernunt); ſie hatten wenigſtens theilweiſe, wie das Matthäusevangelium, die Lehre von der übernatürlichen Geburt (Eus. H. E. 3, 27. Hieron. ad August. 112, c. 13 qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria —, in quem et nos credimus, wogegen die ſchwankende Angabe des Epiphanius 29, 7 zu beweiſen ſcheint, daß die Nazaräer über dieſe Frage nicht unter ſich einig waren). Dieſe Nazaräer lebten nach Hieronymus (de vir. ill. c. 3) und Epiph. l. c.

haupſächlich bei Berŏa in Cöleſyrien, in Kokaba bei Damaskus, in Baſanitis und in der Dekapolis, alſo ganz in der Nähe von Galiläa, in derſelben Gegend, wo nach Julius Africanus (Eus. H. E. 1, 7) auch die Verwandten Jeſu im zweiten Jahrhundert lebten (*ἀπὸ τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ, κωμῶν Ἰουδαϊκῶν, τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες*), ſie waren wohl nichts Anderes als die Nachkommen der älteſten galiläiſchen Chriſtengemeinde (deren Namen *Ναζωραῖοι* A.G. 24, 5 ſie fortwährend beibehielten, und zu welcher eben jene *συγγενεῖς Ἰησοῦ* gehörten); wie ſie nach einer oben angeführten Stelle Galiläa als den Schauplatz der Thätigkeit Jeſu betrachteten, ſo auch das Matthäusevangelium (4, 12 ff. und die weitere Ausführung bis Kap. 18), und zwar ſo beſtimmt, daß es ſogar die Erſcheinung nach der Auferſtehung ausdrücklich nirgends anders als in Galiläa ſtattfinden laſſen will (*ἐκεῖ με ὄψονται* 28, 10); wie ſie im erſten und zweiten Jahrhundert ohne Zweifel wenigſtens zum Theil noch in Galiläa wohnten und auch ſpäter dieſes Land wegen ſeiner Nähe ihnen immer wohl bekannt bleiben mußte, ſo ſetzt das Evangelium Matthäi die galiläiſchen Hauptorte der Wirkſamkeit Jeſu als bekannt voraus (4, 13 *εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν*. 5, 1 und 15, 29 *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*, was auch in Luk. 6, 12 übergegangen iſt, vgl. 28, 16 *εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*); die ſogenannte galiläiſche Tendenz des Evangeliums läßt ſich gewiß nicht beſſer erklären als dadurch, daß es (abgeſehen von ſeiner ſpäter auszuſcheidenden, noch nach Paläſtina gehörigen apoſtoliſchen Grundlage) unter dieſen aus Galiläa ſtammenden Nazaräern entſtanden iſt, welche in der ausſchließlich Galiläa zugewandten Thätigkeit Jeſu eine Verherrlichung ihres Stammlandes erblicken und zudem bei ihrer entſchiedenen Oppoſition gegen das Rabbinen- und Phariſäerthum Galiläa auch deswegen als den geeigneten Ort für die Wirkſamkeit Jeſu, als das zur Offenbarung der Wahrheit beſtimmte Land betrachten mochten, weil in dieſer von Jeruſalem entfernteren Provinz das rabbiniſche Satzungsweſen nie ſo tiefe Wurzeln geſchlagen hatte, wie in Judäa*); vielleicht iſt auch die Hervorhebung des Namens *Ναζωραῖος* 2, 23 nicht ohne Zuſammenhang mit dem Kreiſe, dem das Evangelium ſeinen Urſprung verdankt. Ebenſo erfahren wir

*) Vgl. die talmudiſchen Stellen, in welchen Galiläa des Mangels an Anhänglichkeit an die rabbiniſchen Geſetze beſchuldigt wird, bei Pinner, Kompendium des Talmud, S. 60.

von Julius Afrikanus, daß die bei den Nazaräern lebenden Verwandten Jesu sich besonders viel mit den Genealogien zu thun machten, die auch für unsern Verfasser eine so große Wichtigkeit haben, (Eus. H. E. 1, 7); und wo konnte die Erzählung von dem Stern der Weisen besser sich bilden, als bei diesen von Galiläa der „ἀνατολή“ zu wohnenden Nazaräern, welche eben dadurch den Gegenden näher gerückt waren, wo die Astrologie blühte und die Erinnerung an Bileam, den Seher des Sterns aus Jakob, noch lebendig war (vgl. Orig. Hom. in Num. 13, 7. 15, 4. — Schleiermacher Lukas S. 47)? Ja das Evangelium selbst enthält (wie Delitzsch in Rudelbachs Zeitschrift XI. 494 gezeigt hat) eine Stelle, welche beweist, daß es im Ostjordanland geschrieben ist, nämlich die Angabe 19, 1 *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.* Die Ausleger bemühen sich vergeblich, dieser Stelle denselben Sinn, den die Lesart Mark. 10, 1 *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰ.* gibt, aufzudringen, daher de Wette die Erklärung derselben geradezu unentschieden läßt. Aber der Sinn ist ganz einfach der: er brach von Galiläa auf und kam (allerdings durch Peräa, weil sonst das *πέραν* überflüssig wäre) in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans; Judäa liegt dem Verfasser jenseits dieses Flusses, weil er selbst östlich von ihm wohnte.

IV. Die Frage nach der hebräischen oder griechischen Abfassung des Evangeliums. Ein weiterer Beweis für die Entstehung des Evangeliums in judenchristlichem Gebiete liegt in dem Umstande, daß es für jüdische, des Hebräischen kundige Leser geschrieben ist, und daß es Stellen enthält, welche ursprünglich nur innerhalb eines jüdischen Sprach- und Gedankenkreises entstanden sein können. Vor Allem gehört hieher 1, 21: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.* Diese Worte haben in einer andern Sprache als der hebräischen gar keinen Sinn, da *Ἰησοῦς* und *σώζειν* nicht das Mindeste mit einander gemein haben, wogegen ein jüdischer Schriftsteller dem „Jeschua“ (obwohl sprachlich unrichtig) sehr wohl diese Bedeutung des Erretters geben konnte, wie es Sirach 46, 1 bei dem Namen Josua gethan hat*); die Stelle hat mithin jedenfalls einen

*) Vgl. Eisenmenger, Entd. Jud. I. 64, wo die obige Bedeutung des Worts von einem Rabbinen als Grund der Schreibung „Jeschu“ bei den Juden angegeben wird.

haupſächlich bei Beröa in Cöleſyrien, in Kokaba bei Damaskus, in Baſanitis und in der Dekapolis, alſo ganz in der Nähe von Galiläa, in derſelben Gegend, wo nach Julius Africanus (Eus. H. E. 1, 7) auch die Verwandten Jeſu im zweiten Jahrhundert lebten (ἀπὸ τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ, κωμῶν Ἰουδαϊκῶν, τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες), ſie waren wohl nichts Anderes als die Nachkommen der älteſten galiläiſchen Chriſtengemeinde (deren Namen Ναζωραῖοι A.G. 24, 5 ſie fortwährend beibehielten, und zu welcher eben jene συγγενεῖς Ἰησοῦ gehörten); wie ſie nach einer oben angeführten Stelle Galiläa als den Schauplatz der Thätigkeit Jeſu betrachteten, ſo auch das Matthäusevangelium (4, 12 ff. und die weitere Ausführung bis Kap. 18), und zwar ſo beſtimmt, daß es ſogar die Erſcheinung nach der Auferſtehung ausdrücklich nirgends anders als in Galiläa ſtattfinden laſſen will (ἐκεῖ με ὄψονται 28, 10); wie ſie im erſten und zweiten Jahrhundert ohne Zweifel wenigſtens zum Theil noch in Galiläa wohnten und auch ſpäter dieſes Land wegen ſeiner Nähe ihnen immer wohl bekannt bleiben mußte, ſo ſetzt das Evangelium Matthäi die galiläiſchen Hauptorte der Wirkſamkeit Jeſu als bekannt voraus (4, 13 εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν. 5, 1 und 15, 29 ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, was auch in Luk. 6, 12 übergegangen iſt, vgl. 28, 16 εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς); die ſogenannte galiläiſche Tendenz des Evangeliums läßt ſich gewiß nicht beſſer erklären als dadurch, daß es (abgeſehen von ſeiner ſpäter auszuſcheidenden, noch nach Paläſtina gehörigen apoſtoliſchen Grundlage) unter dieſen aus Galiläa ſtammenden Nazaräern entſtanden iſt, welche in der ausſchließlich Galiläa zugewandten Thätigkeit Jeſu eine Verherrlichung ihres Stammlandes erblicken und zudem bei ihrer entſchiedenen Oppoſition gegen das Rabbinen- und Phariſäerthum Galiläa auch deswegen als den geeigneten Ort für die Wirkſamkeit Jeſu, als das zur Offenbarung der Wahrheit beſtimmte Land betrachten mochten, weil in dieſer von Jeruſalem entfernteren Provinz das rabbiniſche Satzungsweſen nie ſo tiefe Wurzeln geſchlagen hatte, wie in Judäa*); vielleicht iſt auch die Hervorhebung des Namens Ναζωραῖος 2, 23 nicht ohne Zuſammenhang mit dem Kreiſe, dem das Evangelium ſeinen Urſprung verdankt. Ebenſo erfahren wir

*) Vgl. die talmudiſchen Stellen, in welchen Galiläa des Mangels an Anhänglichkeit an die rabbiniſchen Geſetze beſchuldigt wird, bei Pinner, Kompendium des Talmud, S. 60.

von Julius Afrikanus, daß die bei den Nazaräern lebenden Verwandten Jesu sich besonders viel mit den Genealogien zu thun machten, die auch für unsern Verfasser eine so große Wichtigkeit haben, (Eus. H. E. 1, 7); und wo konnte die Erzählung von dem Stern der Weisen besser sich bilden, als bei diesen von Galiläa der „ἀνατολή" zu wohnenden Nazaräern, welche eben dadurch den Gegenden näher gerückt waren, wo die Astrologie blühte und die Erinnerung an Bileam, den Seher des Sterns aus Jakob, noch lebendig war (vgl. Orig. Hom. in Num. 13, 7. 15, 4. — Schleiermacher Lukas S. 47)? Ja das Evangelium selbst enthält (wie Delitzsch in Rudelbachs Zeitschrift XI. 494 gezeigt hat) eine Stelle, welche beweist, daß es im Ostjordanland geschrieben ist, nämlich die Angabe 19, 1 μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Die Ausleger bemühen sich vergeblich, dieser Stelle denselben Sinn, den die Lesart Mark. 10, 1 διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰ. gibt, aufzudringen, daher de Wette die Erklärung derselben geradezu unentschieden läßt. Aber der Sinn ist ganz einfach der: er brach von Galiläa auf und kam (allerdings durch Peräa, weil sonst das πέραν überflüssig wäre) in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans; Judäa liegt dem Verfasser jenseits dieses Flusses, weil er selbst östlich von ihm wohnte.

IV. Die Frage nach der hebräischen oder griechischen Abfassung des Evangeliums. Ein weiterer Beweis für die Entstehung des Evangeliums in judenchristlichem Gebiete liegt in dem Umstande, daß es für jüdische, des Hebräischen kundige Leser geschrieben ist, und daß es Stellen enthält, welche ursprünglich nur innerhalb eines jüdischen Sprach- und Gedankenkreises entstanden sein können. Vor Allem gehört hieher 1, 21: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Diese Worte haben in einer andern Sprache als der hebräischen gar keinen Sinn, da Ἰησοῦς und σώζειν nicht das Mindeste mit einander gemein haben, wogegen ein jüdischer Schriftsteller dem „Jeschua" (obwohl sprachlich unrichtig) sehr wohl diese Bedeutung des Erretters geben konnte, wie es Sirach 46, 1 bei dem Namen Josua gethan hat*); die Stelle hat mithin jedenfalls einen

*) Vgl. Eisenmenger, Entd. Jud. I. 64, wo die obige Bedeutung des Worts von einem Rabbinen als Grund der Schreibung „Jeschu" bei den Juden angegeben wird.

zu Grund liegen kann. Daſſelbe iſt der Fall 2, 15 ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου (wörtliche Ueberſetzung des Urtextes; LXX τὰ τέκνα αὐτοῦ); und 8, 17 (wo Matthäus mit dem Urtext gegen die LXX übereinſtimmt). 13, 35 trifft die erſte Hälfte des Citats allerdings mit den LXX zuſammen, aber ebenſo ſehr mit dem Urtext, der hier dem ganzen Zuſammenhang gemäß gar nicht anders wiedergegeben werden konnte (ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου); in der zweiten Hälfte beweist das ἐρεύξομαι (LXX φθέγξομαι) eine unmittelbare Benützung des Urtextes und auch das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου iſt ganz unabhängig von den LXX (προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς) gebildet. Beſonders 27, 9 iſt eine von Sach. 11, 12 ff., worauf ſie zunächſt zurückweiſt, ſehr ſtark abweichende, ebenſowenig aber mit den LXX irgend eine Berührung darbietende Stelle, vielleicht ſogar aus einem jüdiſchen Apokryphon (vgl. Hieron. ad h. l.); 21, 5 (εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών) iſt wiederum eine ſehr freie, von den LXX ganz unabhängige Anführung von Sach. 9, 9. Die Stelle 12, 18—21 (ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ὃν ἡρέτισα κ. τ. λ.) iſt größtentheils nur nach dem hebräiſchen Text ohne alle Rückſicht auf die LXX übergetragen und zwar nur mit wenigen Abkürzungen und Veränderungen, deren eine (θήσω ſtatt des tempus praeteritum), und ſo vielleicht auch die zweite (νῖκος für „Wahrheit") auf die Benützung eines aramäiſchen Targums zurückweist (ſ. Credner S. 144); dagegen ſtimmt mit den LXX wörtlich der Schluß τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (ſtatt „ſeiner Lehre") ἔθνη (ſtatt νῆσοι) ἐλπιοῦσιν. Da hier der Sinn und Zuſammenhang, in welchem das Citat angeführt iſt, eben die Begriffe ἔθνη und ὄνομα fordert (indem weder νῆσοι noch τῇ διδαχῇ αὐτοῦ gepaßt hätte), und da andererſeits die alexandriniſche Ueberſetzung hier eine von unſerm altteſtamentlichen Text abweichende Recenſion oder Verſion deſſelben vorausſetzt, ſo weiß man in der That nicht, ob die Faſſung der Schlußworte durch die LXX oder nicht vielmehr blos durch den Sinn und Zuſammenhang des Ganzen und durch Benützung eben jener den LXX zu Grund liegenden Lesart oder Ueberſetzung bedingt iſt. Die Stelle 1, 23 ſtimmt zwar in dem Worte, auf welchem die Beweiskraft des Citats ruht, in παρθένος, mit den LXX überein, aber nicht in dem καλέσουσιν, das wohl nur aus unſerer Stelle in einige von Credner S. 138 angeführte Handſchriften übergegangen iſt, und ſie enthält ſomit jedenfalls eine von den LXX unabhängige Behandlung des Textes. Auch kann man nicht behaupten, daß der Evangeliſt nur

durch ihren Vorgang auf die Deutung des „Almah" durch Jungfrau gekommen ſein ſollte; die Sache verhält ſich vielmehr ſo: ſtand einmal der Glaube an die jungfräuliche Geburt feſt (den man doch nicht von dieſer Stelle der LXX wird ableiten wollen), ſo bot ſich eben nur Jeſ. 7, 14 als Beweis für dieſelbe dar, indem das obige Wort auch ſonſt (2 Moſ. 2, 8. Pſ. 68, 26 und beſonders 1 Moſ. 24, 43) Unverehelichte, Jungfrau (an andern Stellen junge Frau) bedeutet, obwohl es allerdings nicht unwahrſcheinlich iſt, daß zur erſtmaligen Kombination dieſer Stelle mit der Lehre von der jungfräulichen Geburt die alexandriniſche Ueberſetzung mitgewirkt haben mag und ſo auch von dem Verfaſſer hier mitberückſichtigt wurde. Anders als mit den bisherigen verhält es ſich mit dem Citat 3, 3 (*φωνὴ βοῶντος κ. τ. λ.*); dieſes ſtimmt mit den LXX gegen den Grundtext in der Weglaſſung der Worte „durch die Steppe" im letzten Versglied und auch ſonſt bis zu *τὰς τρίβους* wörtlich zuſammen. Jene Weglaſſung war zwar ſchon durch den Sinn geboten, den für das Chriſtenthum dieſe altteſtamentliche Stelle hatte, indem hier nicht wie Jeſ. 40, 3 von einem Bahnen der Wege „durch die Steppe" die Rede ſein konnte, und ſie iſt daher ebenſowenig blos durch eine Abhängigkeit von den LXX hervorgerufen als gleich nachher das *αὐτοῦ*, das, wenn die Stelle auf den Meſſias bezogen werden ſollte, ſtatt des *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* des Grundtextes und der LXX geſetzt werden mußte; ebenſo erklärt ſich die ſonſt ſtattfindende wörtliche Uebereinſtimmung der matthäiſchen Faſſung mit den LXX zum Theil daraus, daß die ganze Stelle eben nur, wenn ſie ſo, wie ſie auch die LXX wiedergeben, aufgefaßt und namentlich das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* zu *φωνὴ βοῶντος* ſtatt zu *ἑτοιμάσατε* (wie im Urtext) gezogen wurde, auf Johannes den Täufer paßte und folglich hier die chriſtliche Deutung von ſelbſt mit der alexandriniſchen zuſammentreffen mußte. Allein deßungeachtet unterſcheidet ſich dieſes Citat von den oben angeführten dadurch, daß es von den LXX nicht weiter abweicht, als für den Sinn unumgänglich nothwendig iſt (was z. B. 12, 18 ff. 2, 6. 18. 4, 15. 16. 21, 5. 13, 35 nicht der Fall iſt); hier tritt uns allem Anſchein nach die Hand eines andern Citators entgegen, der in ſeinen Anführungen zunächſt von den LXX ausgeht, und nicht wie der Urheber obiger Citate mit Vorliebe der unmittelbaren Benützung des Urtextes ſich zuwendet (was ſich uns ſpäter bei der Unterſuchung der Geneſis unſers Evangeliums beſtätigen wird). Eine ähnliche Verſchiedenheit der Anführung findet ſich auch bei denjenigen Citaten,

welche innerhalb der vom Evangeliſten referirten Reden von Perſonen ſeiner Geſchichte vorkommen; wie in der Geſchichtserzählung die Citate theils unabhängig, theils abhängig von den LXX ſind, (1, 23. 3, 3. 12, 18 ff.), ſo ſind auch in den Reden beiderlei Arten vertreten, nur mit dem Unterſchiede, daß hier die Uebereinſtimmung mit den Alexandrinern häufiger iſt als die Abweichung. Sowohl vom Urtext als den LXX weicht durchaus ab 11, 10 *ἰδὲ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, καὶ κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου*, und zwar deswegen, weil der Sinn und Zweck des Citates ſo verlangte, indem die urſprüngliche, auch von den LXX wiedergegebene Geſtalt der Stelle (*πρὸ προσώπου μου* = *θεοῦ*) nicht auf den Vorläufer des Meſſias gepaßt hätte; ſie ſteht jedoch dem Urtext näher als die Alexandriner, ſofern dieſe ſtatt des dem Hebräiſchen entſprechenden *κατασκευάσει* ein *ἐπιβλέψεται* haben, und ſetzt folglich, wie die Citate in der Geſchichtserzählung, eine unmittelbare Benützung des Urtextes voraus. In der Stelle 26, 31 (*πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*) iſt wenigſtens das *πατάξω* (LXX cod. Al dem Urtext gemäß *πάταξον*, cod. Vat. *πατάξατε*) eine freie, dem Sinn zu lieb gemachte Aenderung. 27, 43 (*πέποιθεν ἐπὶ θεῷ κ. τ. λ.*) zeigt eine freie, von den LXX unabhängige und abweichende Umbildung des Urtextes. Ebenſo iſt abweichend und unabhängig von den LXX die Anſpielung auf Mich. 7, 6 in Kap. 10, V. 35 und 36; ſodann 22, 37 das *ἀγαπήσεις — ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου — καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου* (wo Cod. Vat. der LXX *διάνοια* ſtatt „*καρδία*“ und dem Hebräiſchen entſprechend *δύναμις* für „*διάνοια*“, Cod. Al. zwar *καρδία*, aber gleichfalls *δύναμις* und beide gegen den Grundtext *ἐξ* ſtatt *ἐν* haben). Einige Stellen ſind ſo kurz und laſſen ſo ſehr kaum eine andere Ueberſetzung als die von den LXX gegebene oder doch nur ſo geringe Abweichungen von ihr zu, daß über eine Abhängigkeit von den LXX ſich nicht ſicher entſcheiden läßt: *θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες* (LXX *ὁ θεός*) 27, 46; *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς* (LXX *θεὸς*) *Ἀβραάμ* 22, 32; *οἱ πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* (LXX *γῆν*); *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* 21, 9 und 23, 39; *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* 22, 39; *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν* 9, 13 und 12, 7; *τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα* 15, 4 (LXX zweimal *σου*); *ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω* ib. (LXX *τ. θ.*); *οὐ φονεύσεις* etc. 19, 18. Einige längere Anführungen dagegen ſtimmen mit den Alexandrinern

ſo genau überein, daß bei ihnen eine Benützung derſelben angenommen werden muß (wiewohl zu beachten iſt, daß die LXX hier den Grundtext ganz wörtlich wiedergeben und ſomit zu einer ſelbſtſtändigen Uebertragung dieſer Stellen, die hier ganz in ihrem urſprünglichen Sinne angeführt werden, kein Grund vorlag): 21, 16. 42. 22, 44 (wo jedoch ὑποκάτω ſtatt des ὑποπόδιον der LXX); 21, 13 (wo jedoch πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν fehlt). Entſchieden von den LXX abhängig ſind folgende Stellen: 19, 5, wo zwar die Letztern προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα haben, allerdings aber das dem Grundtext fehlende οἱ δύο aus ihnen ſtammen muß, 13, 14. 15, wo die Abweichungen vom Hebräiſchen ganz dieſelben ſind wie bei den LXX, jedoch zu beachten iſt, daß die Stelle keinenfalls in ihrer urſprünglichen Form („Du ſollſt verſtocken das Herz dieſes Volkes" u. ſ. w.) angeführt werden konnte, wenn ſie verſtändlich ſein ſollte, daher auch der vierte Evangeliſt 12, 40 τετύφλωκεν, πεπώρωκεν (sc. ὁ θεός) geſetzt hat; 15, 8. 9, wo das μάτην σέβονται διδάσκοντες eine nur durch die LXX an die Hand gegebene Paraphraſe des Urtextes iſt. Eine freiere Benützung der LXX zeigt ſich 4, 6, indem hier die in den Zuſammenhang nicht paſſenden Worte τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου weggelaſſen ſind; 4, 10, wo das (freilich von ſelbſt ſehr nahe liegende) μόνῳ den LXX entnommen, andrerſeits aber doch ſtatt des φοβηθήσῃ der LXX ein προσκυνήσεις geſetzt iſt; näher ſtehen ihnen wiederum 4, 4, wo das ῥήματι auf ſie zurückweiſt, (obwohl auch dieſes Wort eine ſich ganz von ſelbſt ergebende nähere Beſtimmung des Neutrums ἐκπορευομένῳ iſt) und 4, 7, wo jedoch die Aenderung οὐκ ἐκπειράσεις (ſtatt des Plurals im Urtext) auch ganz abgeſehen von den LXX ſehr natürlich war, da die Stelle hier als allgemeines Gebot (nicht als Gebot an das Volk Israel) gebraucht iſt. Auch die Reden laſſen uns folglich an verſchiedenen Stellen einen Verfaſſer erkennen, der den altteſtamentlichen Grundtext ſelbſtſtändig benützt hat, während andere Stellen eine Benützung der LXX vorausſetzen; wir dürfen hieraus ſchließen, daß wenigſtens ein Theil derſelben auf ähnliche Weiſe wie die früher betrachteten Citate der Geſchichtserzählung, nämlich durch unmittelbares Zurückgehen auf den Grundtext entſtanden ſei, wogegen die Citate der andern Klaſſe einen andern Urheber als unſern Verfaſſer haben müſſen, da derſelbe, wenn er ſie nicht ſchon vorfand, ſeine Anführungen wahrſcheinlich unabhängiger von den LXX geſtaltet hätte. Der helleniſtiſche (jüdiſch-chriſtliche) Urſprung des

Evangeliums wird mithin durch die von den LXX abhängigen Citate nicht aufgehoben. Die Frage, wie dieſe Citate in unſer Evangelium gekommen ſeien, kann hier noch nicht beſprochen werden; hier iſt es uns nur um das Reſultat zu thun, daß der Verfaſſer ein Judenchriſt iſt, der für jüdiſche, des Hebräiſchen kundige Chriſten geſchrieben hat. Das Evangelium könnte, nach Stellen wie 1, 21. 2, 23 und nach den Citaten des Verfaſſers zu ſchließen, ſogar urſprünglich hebräiſch abgefaßt ſein; man müßte in dieſem Falle annehmen, daß der hebräiſche Verfaſſer bei denjenigen Stellen, welche entſchieden von den LXX abhängige Citate enthalten, eine griechiſche Schrift benützt habe, in welcher die Anführungen ſich nach den LXX richteten, ſo daß der griechiſche Bearbeiter dieſe Stellen einfach nach den LXX in's Griechiſche zurücküberſetzte, während er an denjenigen, in welchen der hebräiſche Verfaſſer ohne den Vorgang einer griechiſchen Schrift ganz ſelbſtſtändig nach dem Grundtext oder nach ſpätern Paraphraſen citirte, dieſe Faſſung ſeines Vorgängers wörtlich wiedergab; es ließe ſich dieſe Anſicht ſogar ſehr wahrſcheinlich machen durch die ſpäter zu gebende Nachweiſung, daß der größte Theil der Geſchichtserzählung und damit auch der Citate in den Reden der in ihr auftretenden Perſonen dem Verfaſſer bereits vorlag und zwar in einer griechiſchen Evangelienſchrift, die er ebenſogut in's Hebräiſche (Aramäiſche) übertragen konnte als ſpäter der Verfaſſer des nazaräiſchen Evangeliums es mit unſerm Matthäus (oder einer andern griechiſchen Evangelienſchrift) gethan hat; es ließen ſich die meiſten auffallenden Erſcheinungen an den Citaten auch von dieſer Hypotheſe aus ſehr leicht erklären (worauf wir jedoch hier nicht näher eingehen wollen). Nur Ein Umſtand macht die griechiſche Abfaſſung wahrſcheinlicher als die hebräiſche; es wären nämlich, letztere vorausgeſetzt, die Citate des Evangeliſten da, wo es Sinn und Zuſammenhang erlaubten (2, 6. 18. 4, 16. 12, 18. ff. 21, 5.), von dem griechiſchen Bearbeiter ohne Zweifel den LXX, denen er ſich ſonſt meiſt ſo getreu anſchließt, mehr entſprechend wiedergegeben worden, oder es iſt leichter zu denken, daß ein Helleniſt, obwohl er bei ſeinen Anführungen ſelbſtſtändig und nach Umſtänden ſehr frei mit dem Grundtext verfuhr, diejenigen Citate (in den Reden), die er bereits in einer dem Kontext der betreffenden Abſchnitte angemeſſenen Form vorfand, ſtehen ließ, als daß ein nicht ſo ſelbſtſtändiger griechiſcher Ueberſetzer, welcher in der Mehrzahl der Stellen ganz genau den LXX folgte (wo nicht wie 11, 10 und ſonſt der Sinn und Zuſammenhang es verbot), die verſchie-

denen (Reden- und Geſchichts-) Citate nicht in eine gleichförmigere Geſtalt gebracht hätte; einzelne Ausdrücke, wie ἐρεῖξομαι 13, 35, υἱὸν ὑποζυγίου 21, 5, die das Hebräiſche unmittelbar, noch genauer als die LXX wiedergeben (und in welchen wir gerade am deutlichſten unſern den Grundtext ſelbſt übertragenden helleniſtiſchen Verfaſſer erkennen), wären von ihm wohl gar nicht gefunden, und hinwiederum andere freiere, καθήμενος 4, 16, θήσω 12, 18, ὀδυρμὸς πολύς 2, 18, εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών 21, 5, nicht (gegen die LXX) mitaufgenommen worden. Wir halten daher die Anſicht, daß das Evangelium urſprünglich griechiſch abgefaßt ſei, mit Credner, Ewald, Bleek u. A. für die richtige (obwohl wir bei dem Letztern eine befriedigende Erklärung des Umſtandes, daß ſowohl in der Geſchichtserzählung als innerhalb der Reden beide Klaſſen von Citaten vertreten ſind, vermiſſen, eine Erklärung, die nur durch Berückſichtigung des Sinnes und Zuſammenhanges jeder einzelnen Anführung gefunden werden kann). Wie dieſe Anſicht mit der kirchlichen Ueberlieferung von einer hebräiſchen Abfaſſung, die uns ſchon bei Papias vorliegt und die mit den von Epiphanius und Hieronymus berichteten Ueberlieferungen über das nazaräiſche Evangelium keineswegs vermiſcht werden darf, zu vereinigen ſei, hievon kann erſt, nachdem wir die Quellen unſeres Evangeliums unterſucht haben, die Rede ſein. Die Angabe des Papias, daß es auch noch in ſeiner Zeit keine allgemeiner verbreitete griechiſche Bearbeitung der λόγια des Matthäus gegeben habe, iſt allerdings leichter zu begreifen, wenn unſer Evangelium, das wir in die Jahre 70—80 ſetzen müſſen, urſprünglich hebräiſch geſchrieben war; in dieſem Falle iſt es ſehr erklärlich, daß auch noch 40 Jahre nach ſeiner Abfaſſung keine der verſchiedenen griechiſchen Bearbeitungen, die es erfahren haben mochte, zu allgemeinerem Anſehen gelangt war, wogegen es nicht recht denkbar iſt, daß unſer Evangelium eine ſo gar lange Zeit gebraucht haben ſollte, um ſich Anerkennung in weiteren Kreiſen zu verſchaffen. Um dieſer Schwierigkeit zu entgehen, müſſen wir annehmen, daß es in der Geſtalt, in welcher es aus den Händen ſeines Verfaſſers hervorging, noch manche Eigenthümlichkeiten enthielt, die ſeine weitere Verbreitung hinderten und die erſt aus ihm entfernt werden mußten, ehe es zu einer ſolchen gelangen konnte. Daß dieß wirklich der Fall war und deßwegen mehrfache Ueberarbeitungen des Evangeliums ſtattfanden, ehe es ein kirchliches Evangelium geworden iſt, ſcheint ſchon die Angabe des Papias über die verſchiedenen ἑρμηνεῖαι der

λόγια des Matthäus zu beweiſen; noch mehr aber geht es aus dem nur durch dieſe Vorausſetzung mehrfacher Veränderungen zu erklärenden Umſtande hervor, daß in ihm ganz verſchiedenartige jüdiſch-partikulariſtiſche und katholiſch-univerſaliſtiſche Stellen neben einander ſtehen. Dieſe Stellen ſind dreifacher Art, einmal ſolche, welche die Thätigkeit der Apoſtel, und zwar für immer, bis zur Wiederkehr des Meſſias, auf Israel beſchränken (10, 5. 6. 23.), ſodann ſolche, welche eine Verbreitung des Chriſtenthums in die heidniſche Welt theils andeuten (8, 11. 21, 43. 22, 9.), theils geradezu ausſprechen (24, 14.), aber ohne daß die Apoſtel ſelbſt mit derſelben beauftragt würden, und endlich der Schluß 28, 19 μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αυτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, der mit 10, 5 geradezu im Widerſpruche ſteht und auch von einer ganz anderen Anſchauung als 24, 14 ausgeht, ſofern dort nur von einem Bekanntwerden des Evangeliums auch außerhalb Paläſtina's, nicht aber wie hier von einem urſprünglichen Beſtimmtſein der chriſtlichen Offenbarung für alle Völker die Rede iſt (vgl. S. 24.). Dieſe verſchiedenartigen Stellen können urſprünglich nicht von einem und demſelben Verfaſſer herrühren; es iſt namentlich undenkbar, daß ein univerſaliſtiſcher kirchlicher Schriftſteller, wie wir einen ſolchen 28, 19 wiedererkennen, das ganze Evangelium faſt durchgehends (vgl. außerdem 1, 21. 2, 6. 15, 26.) judaiſtiſch partikulariſtiſch gehalten, den Univerſalismus nur an wenigen Stellen von ferne angedeutet haben und dann plötzlich am Schluſſe mit demſelben hervorgetreten ſein ſollte. Sehr leicht aber läßt ſich vorſtellen, daß ein Katholiker, und zwar namentlich, daß ein urſprünglich judenchriſtlicher Katholiker ein noch judenchriſtliches Original zu katholiſiren unternahm und es hiebei theils aus Pietät gegen die ihm als apoſtoliſch vorliegende Schrift, theils aus Rückſicht auf die Judenchriſten, für welche das Evangelium auch ſo ſich noch beſonders eignete und für welche auch er dieſe Bearbeitung beſtimmt haben mochte, ſich zum Geſetz machte, möglichſt getreu zu verfahren und daher außer den Schlußworten vielleicht nur die Stelle 21, 43 aus eigenen Mitteln hinzuzuthun, eine Stelle, die zwar ganz allgemein blos die Chriſtengemeinde überhaupt der jüdiſchen Hierarchie als das Volk Gottes gegenüberſtellt, aber den Gedanken, daß das Reich Gottes künftig nicht mehr auf die engen Grenzen des Judenthums beſchränkt ſein werde, immerhin ſehr nahe legt und wohl als ſpätere Einſchiebung betrachtet werden kann, da ſie für den Zu-

ſammenhang überflüſſig iſt und die Verbindung von V. 42 und 44 unpaſſend unterbricht (auch bei Markus und Lukas fehlt). Die Judenchriſten behielten in dieſer Umarbeitung damit Recht, daß die zwölf Apoſtel urſprünglich nur auf die Bekehrung Israels angewieſen und dieſe ſomit von Jeſu ſelbſt zur Hauptſache erklärt worden war, und doch fand ſich auch der Befehl vor, alle Völker zu bekehren, den man, wenn man ſich je an dieſem Widerſpruche ſtieß, ſo weit er die Heiden betrifft, auf die μαθηταί im weitern Sinn beziehen konnte; auch das Geſetz war in allen ſeinen Theilen für unvergänglich und doch wiederum die Gottes- und Nächſtenliebe ſo entſchieden für den weſentlichen Gehalt deſſelben erklärt (9, 13. 12, 7. 7, 12. 22, 40. vgl. Röm. 13, 8. 9. Gal. 5, 14), daß beide Theile, Judenchriſten und Katholiker, ſich bei dem Evangelium beruhigen konnten, obwohl es deßungeachtet vorzugsweiſe ein Evangelium für die Erſtern blieb und daher bei Letztern das Bedürfniß nach einem rein univerſaliſtiſchen Evangelium immer noch lebendig bleiben mußte. Urſprünglich war folglich unſer Matthäus für die Judenchriſten und zwar zunächſt für die des Orients beſtimmt; griechiſch ſchrieb der Verfaſſer, weil er wohl, ähnlich wie Jakobus (1, 1), nicht etwa blos ſeine nächſte Umgebung, die Judenchriſten in Paläſtina und Syrien (wo er ſelber ſchrieb), ſondern auch entfernter wohnende, wie die in Aegypten (wohin auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs griechiſch ſchreibt) im Auge hatte. Auch für die paläſtinenſiſchen und die aus Paläſtina nach Syrien ausgewanderten Chriſten (die Nazaräer) war ein griechiſches Evangelium verſtändlich und brauchbar, da, wie Credner (Beitr. I. 374 ff.) gezeigt hat, die griechiſche Sprache gerade bei denjenigen Volksklaſſen, in welchen das Chriſtenthum vorzugsweiſe Anklang fand, wenigſtens neben der hebräiſchen gebräuchlich war; erſt ſpäter, als die ſyriſchen Judenchriſten indeß zu einer vereinſamten jüdiſchen Sekte herabgeſunken waren, kam es dahin, daß ſie ein Evangelium in ſyriſcher Sprache (εὐαγγέλιον Συριακόν Hegeſipp bei Eus. 4, 22, Chaldaico Syroque sermone scriptum Hieron. c. Pelag. III. 2.) bedurften und daher eine eigene Bearbeitung des griechiſchen Matthäus für ſich veranſtalteten (vgl. Credner a. a. O. 405).

V. Die Quellen der Reden des Evangeliums (die λόγια des Apoſtels Matthäus). Was die Quellen des Evangeliums betrifft, ſo läßt ſich, um das Reſultat unſerer Unterſuchung hier gleich im Voraus anzugeben — ſeine Kompoſition nicht anders erklären, als durch die Vorausſetzung, daß der Verfaſſer die größeren Reden

und die Gleichniſſe (Kap. 5—7. 10. 13. 20—25, wahrſcheinlich auch Kap. 11. 12. 18) aus einer für ſich beſtehenden Sammlung von Reden Jeſu genommen und zum Theil (beſonders 24, 5—31) ſelbſtſtändig umgeſtaltet, den übrigen, doktrinellen und hiſtoriſchen Inhalt aber theils aus einem ältern Evangelium, theils aus der Tradition geſchöpft habe. Die Gründe, welche zunächſt die Annahme einer von unſerm Evangeliſten benützten Redenſammlung nothwendig machen, ſind folgende: 1) Die Reden Jeſu ſcheinen ihm bereits der Hauptſache nach in ihrer jetzigen Zuſammenſtellung zu größern Redeganzen vorgelegen zu ſein, da ſeine mit dem wirklichen Sachverhalt (und mit Lukas) nicht vereinbare Vorausſetzung, Jeſus habe wirklich jedes derſelben uno tenore geſprochen, eine Vorausſetzung, die in den am Ende ſolcher Reden regelmäßig wiederkehrenden Schlußformeln (ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους u. dgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1) deutlich ausgeſprochen iſt, ſich wohl nur dadurch erklärt, daß er dieſelben ſchon in dieſer Geſtalt vorfand. Die etwaige Annahme, daß der Evangeliſt ſelbſt in Folge ſeines beſondern Intereſſes für das Didaktiſche dieſe Zuſammenſtellungen vorgenommen habe, iſt mit ſeinem weiter unten zu beſprechenden Streben nach genauer chronologiſcher Anordnung unvereinbar; wenn er in ſeinen Quellen die einzelnen Redeſtücke noch unverbunden und in einer andern Reihenfolge vorfand, ſo konnte er, der ſonſt überall jeder einzelnen Rede und Begebenheit mit größter Genauigkeit ihre Stelle innerhalb des Ganzen der Geſchichte anzuweiſen ſucht, eine ſolche unchronologiſche und zudem unwahrſcheinliche Zuſammengruppirung der Hauptpartien des didaktiſchen Inhaltes nicht vornehmen; nur ſoviel iſt an dieſer Annahme richtig, daß allerdings blos ſein Intereſſe für das Didaktiſche ihn dazu beſtimmen konnte, über die chronologiſchen Schwierigkeiten hier ganz hinwegzuſehen und vorauszuſetzen, daß Jeſus ſelbſt den Hauptinhalt ſeiner Lehre in dieſer Form größerer Reden und Parabelngruppen vorgetragen habe. Sodann enthalten 2) die Reden Kap. 5—7 10. 23 manche Ausſprüche Jeſu, die im Verlauf der Geſchichtserzählung wieder vorkommen und zum Theil innerhalb dieſer letztern eine beſſere Stellung haben als innerhalb erſterer. Es iſt aber nicht wahrſcheinlich, daß der Evangeliſt ſo viele Wiederholungen dieſer Art ſich erlaubt und zudem Ausſprüche, die er ſelbſt ganz paſſend innerhalb ſeiner Geſchichtserzählung anbringt, wiederum in die größeren Reden aufgenommen hätte, wenn er ſie nicht ſchon innerhalb

dieſer letztern vorfand und aus dieſem Grunde es nicht für gerathen hielt, dieſelben aus ihnen wegzulaſſen. Die Bergrede enthält 5, 31. 32 einen Ausſpruch über die Eheſcheidung, der 19, 8. 9 ſeinem weſentlichen Gehalte nach unverändert, aber in abweichender Form wiederkehrt; aus dem Erſtern folgt, daß kein innerer, ſachlicher Grund den Evangeliſten zu einer Wiederholung veranlaſſen konnte, aus dem Zweiten, daß er in Kap. 19 einer andern Quelle folgte als Kap. 5. Auf die Stellen 7, 17. 18 (vgl. 12, 33) iſt weniger Gewicht zu legen, da das Bild von dem Baume und ſeinen Früchten bei Jeſu ſelbſt öfter vorkommen konnte (während die Verhandlung über die Eheſcheidung in Kap. 19 nicht hätte ſtattfinden können, wenn er den Ausſpruch 5, 31 bereits gethan hatte). Dagegen enthält die Apoſtelinſtruktion 10, 39 einen Ausſpruch (ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν), welcher 16, 25 in anderer Form, aber ſeinem weſentlichen Inhalte nach wiederkehrt und offenbar an dieſem letztern Orte, in der Nähe des Aufbruches zu der gefahrvollen Reiſe nach Jeruſalem, paſſender ſteht als in K. 10, wo überhaupt in unwahrſcheinlicher Weiſe alle Eröffnungen Jeſu an ſeine Jünger über ihre zukünftigen Schickſale zuſammengedrängt ſind; es wird ſpäter davon die Rede ſein, daß ein ziemlicher Theil derſelben in Kap. 24 ſich wiederholt und daher der Evangeliſt dieſe Ausſprüche ſchwerlich ſchon in Kap. 10 beigebracht hätte, wenn ihn nicht eine Quelle, von der er ungern abwich, dazu veranlaßte. Ebenſo kehrt 10, 15 (ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων etc.) wieder 11, 24, und 23, 11 (ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος) findet ſich, und zwar gleichfalls durch den dortigen Zuſammenhang klarer und beſtimmter, wieder in der Stelle 20, 26. Freilich ſcheint ſich nun aber dieſes Verhältniß zwiſchen den größern Reden und den übrigen Abſchnitten des Evangeliums nicht überall zu beſtätigen. Der Ausſpruch der Bergrede über das Ausreißen des Auges, wenn es Aergerniß gibt u. ſ. w. (5, 29. 30), wiederholt ſich nämlich in V. 8 und 9 der Rede Kap. 18, von welcher es ebenſo gut wie von Kap. 5—7 gelten zu müſſen ſcheint, daß ſie dem Verfaſſer in ihrer jetzigen Form ſchon vorlag; hieraus könnte man ſchließen: wenn hier innerhalb der größeren Reden ſelbſt eine Wiederholung ſtattfindet, ſo können auch die obigen Wiederholungen nicht zu der Folgerung berechtigen, daß Kap. 5 und 10 urſprünglich nicht Ein Ganzes mit Kap. 19 und 16 gebildet haben. Allein entweder iſt 18, 8. 9 eine Einſchiebung des Evangeliſten (wie 12, 40), oder iſt die Wiederholung und

die verſtärkte Faſſung des Ausſpruchs hier dadurch zu erklären, daß die Warnung vor den σκάνδαλα ſchon für den Verfaſſer der Reden große Wichtigkeit hatte (V. 6. 7.), und daß dieſelbe ſo, wie ſie hier gegeben iſt, nicht bloße Wiederholung von 5, 29. 30 iſt, ſondern einen weſentlich andern Sinn hat, ſofern hier dem Zuſammenhange nach das σκανδαλίζεσθαι διὰ τοῦ ὀφθαλμοῦ oder die böſe Luſt unter den Geſichtspunkt geſtellt wird, daß ſie zugleich ein σκανδαλίζειν τὸν πλησίον, ein böſes Beiſpiel für Andere ſei. Eine ähnliche, ſcheinbar gegen unſre Unterſcheidung ſprechende Wiederholung zeigt ſich 13, 12 und 25, 29 (ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ κ. τ. λ.); allein dieſe Schwierigkeit hebt ſich dadurch, daß dieſer von Jeſus vielleicht häufig gebrauchte Spruch auch in der Redenſammlung zweimal ſtand, oder dadurch, daß die Zwiſchenreden 13, 10—17 in letzterer noch nicht ſo vollſtändig wiedergegeben waren, wie im jetzigen Matthäus. Das letzte Bedenken endlich, daß 9, 13. 12, 7 (ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν) dieſelbe Art der Wiederholung innerhalb der Geſchichtserzählung ſich zeigt und hienach die bisher hervorgehobenen Wiederholungen nicht nothwendig auf Rechnung verſchiedener Quellen, ſondern ebenſowohl auf die des Evangeliſten zu ſetzen ſeien, hebt ſich theils durch die übrigen Data, welche für eine beſondere Quelle der größern Redeſtücke vorhanden ſind, theils dadurch, daß auch hier die Beſchaffenheit der Quellen, denen der Evangeliſt in ſeiner Geſchichtserzählung folgte, der wahrſcheinlichſte Erklärungsgrund der Wiederholung iſt. 3) Die Art und Weiſe, wie Jeſus ſchon in der Bergrede und ebenſo 10, 23. 13, 41 als Herr und Weltrichter auftritt, ſtimmt namentlich bei erſterer ganz und gar nicht zu der Art, in welcher er ſich ſonſt im erſten Theil des Evangeliums zu erkennen gibt; dieſes ſchroffe, unvermittelte Hervorkehren ſeiner ganzen meſſianiſchen Machtvollkommenheit in einer Zeit, da er dem Volke und ſeinen Jüngern noch gar nicht näher bekannt iſt, läßt ſich nur daraus erklären, daß dem Evangeliſten eine Redenſammlung vorlag, in welcher die Meſſiaswürde Jeſu gleich von vorn herein ausgeſprochen war, weil ſie als bloße Redenſammlung auf die Zeit und Reihenfolge der verſchiedenen Ausſprüche und Selbſtoffenbarungen Jeſu keine beſtimmte Rückſicht zu nehmen hatte. Ja ſchon überhaupt der Umſtand, daß in den Reden ſo viel nur ſachlich, nicht aber der Zeit nach zuſammengehöriger Stoff zuſammengedrängt iſt, findet nur darin ſeine Erklärung, daß ſie urſprünglich einer Schrift angehörten, die noch nicht chronologiſch geordnet war und

noch keine Erzählung der einzelnen Begebenheiten, an welche ein großer Theil der Ausſprüche Jeſu ſich angeknüpft hatte, ſondern größere Redeganze enthielt, welche alle wichtigern Reden umfaſſen ſollten und daher auch manche urſprünglich nicht zu den größern Vorträgen gehörigen, ſondern bei beſondern Veranlaſſungen geſprochenen Redeelemente (z. B. 6, 8—13.) in ſich aufnahmen. Außerdem iſt auch dieß zu berückſichtigen, daß ſich in der Geſchichtserzählung das oppoſitionelle Verhältniß Jeſu zu den Phariſäern nur ganz allmälig entwickelt, während er in der Bergrede ſogleich entſchieden den ganzen Gegenſatz ſeiner Lehre gegen den Phariſäismus ausſpricht, eine Verſchiedenheit, die gleichfalls nur darauf beruhen kann, daß Reden und Geſchichtserzählung unſres Evangeliums urſprünglich ganz unabhängig von einander ſich geſtaltet haben. 4) Die Ausſonderung von Kap. 24 (in ſeiner jetzigen Faſſung) aus dem Kreiſe der übrigen Redeganzen iſt deswegen nothwendig, weil dieſe Rede einerſeits durch ihre Bezugnahme auf die Thätigkeit der Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden (V. 9. 14. 31.) mit 10, 5. 6. 23 in einem unlösbaren Widerſtreite ſteht, andrerſeits aber 24, 9—13 zum Theil wörtlich daſſelbe mit 10, 17—22 (und 7, 15—23) enthält, ſo daß nicht wohl beide Reden neben einander in der (Alles kurz zuſammendrängenden und daher keine ſolche Wiederholungen enthaltenden) Redenſammlung geſtanden haben können. Kap. 10 und 24 gehen von ganz verſchiedenen Zeitverhältniſſen aus: dort die Predigt des Evangeliums in Paläſtina und die Verfolgungen ſeiner Verkündiger von Seiten der Juden, wie ſie die Apoſtel Petrus, Johannes, Jakobus trafen — indem auch V. 18, wenn nicht etwa das ohnedem nicht recht paſſende καὶ τοῖς ἔθνεσιν ſpäteres Einſchiebſel iſt, auf Anklagen vor heidniſchen Obrigkeiten und Fürſten geht, welche einzelne Verkündiger des Evangeliums in Folge ihrer Thätigkeit bei (außerpaläſtiniſchen) Juden treffen werden —, hier die Ausbreitung und Verfolgung des Evangeliums in der Heidenwelt; dort noch die Ausſicht auf Bekehrung eines großen Theils von Paläſtina (V. 23.), hier gar keine beſondere Erwähnung des Volkes Israel; dort die Erwartung des Endes noch ganz unbeſtimmt (ebd.), hier die genaueſten Angaben über die daſſelbe ankündigenden Weltereigniſſe; dort ein ganz fließender Zuſammenhang, hier das Gegentheil (V. 12 und 13. 15., vgl. S. 17) und zudem einen unverkennbare Verwandtſchaft mit dem geſchichtlichen Theil des Evangeliums (wie dieß namentlich die vielen τότε zeigen). 5) Spuren davon, daß die größern

Redeganzen dem Evangeliſten in beſtimmter Form ſchon vorlagen, finden ſich namentlich in der Bergrede, und zwar ſo, daß das Charakteriſtiſche dieſer Form auch in Kap. 23 und in den Parabeln wiederkehrt. Ewald (Jahrb. I. 131. ff.) hat darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich in der Bergrede Reſte einer nach der Siebenzahl gegliederten Reihenfolge von Ausſprüchen Jeſu erhalten haben. Die jetzige Bergrede beginnt zwar mit acht Makarismen; aber der achte (*μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* V. 10.) erweist ſich theils durch die hier nicht ganz paſſende Hinweiſung auf Chriſtenverfolgungen, theils durch den Satz *ὅτι — οὐρανῶν* als ſpätere Einſchiebung, ſofern dieſer Satz ſchon V. 3 (bei den *πτωχοί*) ſteht, während doch die übrigen Makarismen die Verheißung jedesmal in eine andere Form des Ausdrucks kleiden. Die Rede begann alſo urſprünglich mit 7 Seligpreiſungen, wie das Vaterunſer 6, 9. ff. ſieben (Luk. 11, 3. ff. dagegen wahrſcheinlich blos fünf) Bitten hat. Der Antitheſen gegen das moſaiſche Geſetz ſind es zwar blos ſechs; allein V. 42 (*τῷ αἰτοῦντί σε δός κ. τ. λ.*) ſteht mit dem Vorhergehenden („Auge um Auge, Zahn um Zahn") in keinem rechten Zuſammenhange, ſo daß man hier das Ausgefallenſein einer ähnlichen Antitheſe, wie die ſechs andern, vermuthen muß (vgl. Ewald S. 132.). Auch der weitere Verlauf der Rede enthält wiederum 7 Hauptgebote, unter welche der ganze übrige Inhalt eingereiht iſt: 6, 1—4 das Gebot über das rechte Almoſengeben, V. 4—15 die Anweiſung über die rechte Art des Gebetes, V. 16—18 das Gebot über das wahre Faſten, V. 19—34 das Gebot der Erhebung über alle irdiſche Begierde und Sorge, 7, 1—5 das Verbot des Richtens und Verdammens, V. 6 das Verbot, die höhern Wahrheiten des Evangeliums Unwürdigen mitzutheilen, und V. 7—11 die Aufforderung zu muthigem und vertrauensvollem Ringen und Streben nach Kraft zum Guten; alles von da an Folgende enthält keine einzelnen Gebote mehr, ſondern nur allgemeine ſittliche Belehrungen und Ermahnungen. Wie in der Bergrede 7 Makarismen, ſo haben wir in der antipharisäiſchen Rede Kap. 23 ſieben Wehn (von denen das letzte, V. 29 und 30, der Grundgedanke alles Weitern bis zum Schluſſe iſt), desgleichen in Kap. 13 ſieben Parabeln, zu denen K. 18, V. 23. ff., K. 20, 1—16, K. 21, 28—32. 33—44, K. 22, 1—14, K. 25, 1—13 und 14—30 ſieben weitere hinzukommen, und zwar 18, 23. 20, 1. 22, 2. 25, 1 mit denſelben Formeln (*ὁμοία, ὁμοι-*

ὡθη, ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) eingeleitet, wie 13, 24. 31. 33. 44. 45. 47. Sogar in Kap. 10, deſſen weniger konkreter Inhalt es nicht erwarten läßt, kann man nicht mehr und nicht weniger als 7 Hauptgedanken zählen, V. 5. 6 Gebot, nur Israel das Evangelium zu predigen, V. 7 Befehl, die Nähe des Himmelreichs anzukündigen, V. 8 Befehl, Kranke zu heilen, V. 9. 10 Verbot, Gold u. ſ. w. mitzunehmen, V. 11—15 Anweiſung, wie ſich die Apoſtel in den πόλεις, die ſie betreten, je nach Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit der Bewohner zu verhalten haben, V. 16—18 Ermahnung zur Vorſicht und Klugheit, von V. 19 an Ermahnung zum Vertrauen und zur Treue in den Mühſeligkeiten und Gefahren ihres Amtes, eine Ermahnung, die, wie dieß ganz paſſend war, ſehr ausführlich gehalten und V. 40—42 mit einer Reihe von Verheißungen beſchloſſen iſt. Wir hätten hienach zwei Gruppen von je ſieben das Himmelreich betreffenden Parabeln, theils auf das Himmelreich an ſich, auf die ihm inwohnende Kraft und ſeinen Werth für den Menſchen (13, 31. 33. 44. 45.), theils auf die Geſinnungen, welche Bedingung der Theilnahme an ihm ſind (Wachſamkeit 25, 1; treue Pflichterfüllung 25, 14; Verſöhnlichkeit und Nächſtenliebe 18, 23; Demuth und Anſpruchloſigkeit 20, 1.), ſo wie auf den Unterſchied zwiſchen wahren und falſchen, würdigen und unwürdigen Mitgliedern deſſelben (13, 24. 47.), theils auf ſeine Aufnahme bei der Menſchheit je nach der verſchiedenen Empfänglichkeit und Fähigkeit der Einzelnen (13, 3.), und insbeſondere auf die Unempfänglichkeit ſich beziehend, mit welcher ſeine jüdiſchen Feinde und Gegner es von ſich weiſen (21, 28. 33. 22, 1.); ebenſo zum Mindeſten drei nach der Siebenzahl gegliederte größere Redeganze, von denen das erſte die an die Menſchheit überhaupt ſich wendende Geſetzgebung des Himmelreichs, das zweite die an die zwölf Apoſtel ergehenden Anweiſungen zur Gründung des Himmelreichs auf Erden nebſt den ihrer wartenden Verheißungen, das dritte die Verkündigung des göttlichen Strafgerichts gegen die jüdiſchen Feinde der Verkündiger des Himmelreichs enthielt, ſo daß die Parabeln und die Hauptreden nach Inhalt und Eintheilung einander vollkommen parallel ſtehen. Allerdings iſt es wahrſcheinlich, daß noch vier weitere Reden (Kap. 11, 1—19. 12, 22. ff. 18, 1. ff. 24, 1—51 in einer ältern Form) und eine Einleitung durch einen kurzen Bericht über die Ankündigung der Nähe des Himmelreichs durch den Täufer und Jeſus ſelbſt mit zum Ganzen gehörten; aber die Hauptbeſtandtheile deſſelben und die noch

am ſicherſten als Reſt einer ſelbſtſtändigen Redenſammlung zu erkennenden Partien des Evangeliums bilden jedenfalls die im Obigen zuſammengeſtellten Reden- und Parabelngruppen. Auch der Standpunkt, der eigenthümliche Charakter und die Zeit dieſer Redenſammlung läßt ſich aus ihnen noch in einer Weiſe erkennen, welche zeigt, daß ſie als eine urſprünglich für ſich beſtehende Schrift angeſehen werden muß. Einen ſichern Anhaltspunkt hiefür gewährt uns Kap. 10, das von allen den Zuſammenhang ſtörenden Einſchiebſeln frei iſt und daher am eheſten als noch in ſeiner urſprünglichen Form erhalten betrachtet werden kann. Hier erſcheint das Evangelium als nur für die Juden beſtimmt, wenigſtens die zwölf Apoſtel ſollen weder zu Samaritern noch zu Heiden gehen; die Anſicht des Verfaſſers iſt alſo die, daß die Bekehrung des Volkes Israel die Aufgabe der Apoſtel ſei, und zwar um ſo mehr, je kürzer die vor dem Weltende noch übrige Zeit iſt, denn „die Apoſtel ſollen nicht herumkommen an den Städten Israels, bis daß der Menſchenſohn wiederkehrt“ (V. 23.). Offenbar werden wir hier in eine Zeit verſetzt, in welcher die Frage, ob die Apoſtel ihre Thätigkeit auf die Israeliten beſchränken ſollten oder nicht, ſchon zur Beſprechung gekommen war, und in welcher alle oder doch die meiſten Apoſtel noch in Judäa wirkten, jedoch noch nicht in allen Theilen des jüdiſchen Landes das Evangelium gepredigt hatten, alſo in die Zeit zwiſchen den Gal. 2 erzählten Verhandlungen (um's Jahr 50) und dem jüdiſchen Kriege, deſſen Ausbruch ohne Zweifel als Veranlaſſung dazu zu denken iſt, daß auch die älteren Apoſtel Paläſtina verließen, und zwar in das ſiebente Jahrzehent, da die Aufnahme ſo zahlreicher Ausſprüche Jeſu über Verfolgung und Tödtung der Bekenner des Evangeliums (V. 17. ff., beſonders V. 21.) und ſo eindringlicher Ermahnungen zur Treue auf Zeiten führt, in welcher es noth that, vor Unmuth und Verzagtheit wegen der vielen bereits erlittenen und ebendarum auch noch ferner zu erwartenden Anfeindungen zu warnen. Auf dieſelbe Zeit führt Kap. 23. Das Merkwürdige dieſer Rede iſt, daß ſie zwar ſchwere Strafgerichte prophezeit, welche die ungläubigen Juden und beſonders die Phariſäer treffen werden, aber von keiner Zerſtörung Jeruſalems und des jüdiſchen Staates weiß, ſondern wie die Apokalypſe dieſe Strafgerichte als das Mittel betrachtet, durch welches auch die jüdiſchen Feinde und Verfolger des Evangeliums theilweiſe zur Anerkennung Jeſu als des Meſſias werden gebracht werden. Nachdem V. 33. ff. angekündigt iſt, daß alles unſchuldig

vergoſſene Blut der Gerechten und Propheten über die Phariſäer und Schriftgelehrten und zwar noch in der gegenwärtigen Generation kommen werde, wird V. 37 die Verſtocktheit und Verblendung der Stadt Jeruſalem überhaupt gerügt und V. 38 fortgefahren: *Ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν* [*ἔρημος*?]. *λέγω γὰρ ὑμῖν Οὐ μή με ἴδητε ἀπὶ ἄρτι, ἕως ἂν εἴπητε Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Das *λέγω γὰρ* zeigt, was unter dem *ἀφίεται* (*ἔρημος*) gemeint iſt: euer Haus wird euch verlaſſen, ohne Schutz ſtehen gelaſſen, oder öde, in Einſamkeit ſeinem Schickſal überlaſſen, weil ihr mich fortan nicht ſehen werdet, d. h. weil ich, der Einzige, der das Unheil von euch abzuwenden vermochte (V. 37.), euch fortan verlaſſen, euch meine rettende Wirkſamkeit nicht länger zuwenden werde, und zwar ſo lange, bis ihr ſprechen werdet: Geprieſen ſei, der da kommt im Namen Jehovah's, d. h. bis ihr, die ihr mich jetzt ſchmähet und verfolget, mit Freuden meine einſtige Ankunft oder Rückkehr zu euch begrüßen werdet, und zwar — ein anderer Sinn dieſer Worte läßt ſich nicht finden — deswegen, weil meine Rückkehr das Ende der euch treffenden Strafgerichte bezeichnen wird, ſo daß ihr mich mit Freuden als euren Retter werdet kommen ſehen (vgl. Apok. 11, 13, nachdem V. 2 eine dreijährige Beſetzung Jeruſalems durch die Heiden und V. 13 ein den zehenten Theil der Stadt zerſtörendes und 7000 Einwohner vernichtendes Erdbeben angekündigt iſt, die Worte *καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ*). Alſo nicht eine Zerſtörung Jeruſalems und des jüdiſchen Staates, ſondern nur eine ſchwere Bedrängniß, bei welcher ein großer Theil der ungläubigen *γενεά* ſeinen gerechten Untergang findet, iſt hier die Strafe des jüdiſchen Volkes und das letzte Vorzeichen der Paruſie; nicht die Verwerfung, ſondern die endliche Bekehrung und Rettung Israels, wie Apok. 11. Röm. 11. (Matth. 10, 23.) iſt das letzte Ziel; hierin haben wir offenbar diejenige Geſtalt der eschatologiſchen Erwartungen, welche noch nicht durch die faktiſch erfolgte Zerſtörung des jüdiſchen Staates modificirt iſt, alſo gleichfalls die Zeit vor dem Jahr 70 *), wie in Kap. 10,

*) Die Identifikation des V. 36 genannten Zacharias mit dem von den Zeloten gemordeten Zacharias iſt nicht wahrſcheinlich, theils weil dieſer Zacharias doch ein zu unbedeutender Mann war, als daß er dem *Ἄβελ ὁ δίκαιος* gegenübergeſtellt werden konnte, theils deswegen, weil er nicht unter die, welche erſt getödtet werden ſollen (V. 34.), ſondern unter die ſchon Getödteten eingereiht iſt. Die Beſeitigung des Bedenkens, daß ein ſchon acht Jahrhunderte vorher getödteter *δίκαιος*

deſſen Zuſammengehörigkeit mit Kap. 23 (und mit Kap. 13, vgl. 13,52 *διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεύς* etc. mit 23, 34 *σοφοὺς καὶ γραμματεῖς*) auch aus der Erwähnung der chriſtlichen Propheten neben den Jüngern (23, 34 *ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας*. 10, 41 *ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου*) und aus der Aehnlichkeit des *διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν* V. 34 mit 10, 23 hervorgeht. Aber auch die Bergrede, die 7, 6 (*μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν* (= *ἔθνεσι* 15, 26) — *μήποτε-γραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς*) ganz daſſelbe wie 10, 5 und 17 (*προσέχετε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* etc.) ausſpricht und 5, 17 mit 10, V. 34 und 35 die Wendung *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον —, οὐκ ἦλθον — ἀλλὰ* gemein hat, führt uns ganz in die Zeit, die wir den Reden in Kap. 10 und 23 anweiſen müſſen; denn die Ausſprüche Jeſu über ſein Verhältniß zum Geſetz ſind (vgl. Luk. 16, 17) hier ſo redigirt, daß eine Beziehung auf den Paulinismus nicht zu verkennen iſt. Es heißt V. 19: Wer eines dieſer (im Geſetz vorliegenden) kleinſten Gebote aufhebt und ſo die Menſchen lehrt, wird der Kleinſte heißen im Himmelreich; wer ſie aber thut und lehrt, der wird groß genannt werden im Himmelreich. Hier iſt alſo die Rede von Solchen, die zur *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gehören, oder von Mitgliedern der chriſtlichen Gemeinſchaft, welche die Aufhebung des Geſetzes (oder doch ſeiner weniger wichtigen Theile, d. h. des Ritualgeſetzes, vgl. 22, 40. 23, 23) behaupten und lehren; ein Solcher ſoll zwar nicht aus dem Himmelreich ausgeſtoßen werden (ſofern V. 18 eine Aufhebung des Geſetzes,

---

als der letzte genannt wird, ſ. bei Strauß u. A. Auch iſt der Zuſammenhang zwiſchen V. 34 und 35 zu beachten. „Ihr werdet die erſt jetzt von mir zu ſendenden Propheten u. ſ. w. verfolgen und tödten, damit ihr dadurch eine durch nichts zu ſühnende Blutſchuld auf euch ladet und ſo die Vollziehung der Strafe für alle frühern Ermordungen der Gerechten an euch geſchehe". V. 35 iſt mithin von der Blutſchuld älterer Zeiten die Rede, deren Sühnung eben durch die die Phariſäer treffenden Strafgerichte geſchehen ſoll; folglich muß auch Zacharias vor die Zeit Jeſu und der Phariſäer fallen. Der Satz „ihr habt den Zacharias getödtet", hat den prägnanten Sinn: ihr ſeid die Geiſtesverwandten der Mörder des Z., und zwar ſo ganz und durchaus, daß ihr ebenſogut wie jene als ſeine Mörder betrachtet und beſtraft werden müſſet (vgl. V. 31 *υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας* und das Gleichniß vom Weinberg V. 35—39); eben weil die prophetenmörderiſche Verſtocktheit der Gegner gezeichnet werden ſoll, wird dieſes eklatante Beiſpiel aus der Vergangenheit gewählt und auf ſie übergetragen; ein ähnliches, gleich wichtiges Beiſpiel war nun eben einmal in der Zeit nach Zacharias nicht zu finden. Weitere Gründe ſ. Thilo Cod. Apocr. I. p. LXIV. f.

wenn einmal „Alles", was im göttlichen Rathſchluſſe beſchloſſen liegt, „geſchehen", das Ende der zeitlichen Entwicklung herangekommen ſein wird, doch in Ausſicht geſtellt und nur für die Gegenwart abgewieſen iſt), aber der Kleinſte ſoll er genannt werden im Himmelreich. So lehrte Niemand anders als der Apoſtel Paulus, und er war es der, wie er ſich ſelbſt den ἐλάχιστος (1 Kor. 15, 9) nannte, ſo wohl auch von den Judenchriſten den großen στῦλοι Petrus, Jakobus, Johannes, den ὑπερλίαν ἀποστόλοις, gegenüber der Kleinſte genannt wurde (vgl. Eph. 3, 8, wo der Name ὁ ἐλαχιστότερος πάντων τῶν ἁγίων ſchon als ganz herkömmlich erſcheint). Die Bergrede iſt ſomit eine mit Rückſicht auf Paulus bearbeitete Darſtellung der Lehre Jeſu vom Geſetz — daß 10, 5. 23 und 5, 19 nicht von Jeſu ſelbſt, ſondern von einem Spätern herrührt, geht daraus hervor, daß die ältern Apoſtel kein Verbot Jeſu, die Heiden zu bekehren, kannten, ſondern theils, wie Petrus, ſich auch mit der Heidenbekehrung zu thun machten, theils erſt in Folge eines Vertrags mit Paulus ſich in der Hauptſache auf die περιτομή zu beſchränken beſchloſſen, und daß ebenſo Paulus die hier zugeſtandene Anerkennung ſeiner das Geſetz theilweiſe aufhebenden Lehre als einer chriſtlichen ſich erſt erkämpfen mußte, ohne ſich auf Jeſus ſelbſt berufen zu können —; ſie will wie 23, 3 die Geltung des Geſetzes nach ſeinem ganzen Umfange feſthalten, läßt aber doch auch eine Aufhebung des weniger Weſentlichen im Geſetz als chriſtlich gelten, ſie hält an den Principien des Judenchriſtenthums feſt, ohne doch Paulus die Gemeinſchaft aufzukündigen (ganz wie die Apoſtel Gal. 2). Die Redenſammlung iſt noch ganz judenchriſtlich (obwohl nicht ebionitiſch oder antipauliniſch), der judenchriſtliche Verfaſſer ſchon halb (petriniſch) univerſaliſtiſch, (8, 11. 12. 24, 14. 31) — was ſich uns ſpäter bei der Unterſuchung der Quelle der kleineren Reden auch geſchichtlich näher beſtätigen wird —, der letzte Bearbeiter abſolut univerſaliſtiſch oder katholiſch; dieſe drei Standpunkte machen ſich innerhalb des jetzigen Matthäusevangeliums geltend, ihr Nebeneinanderſtehen in einer und derſelben Schrift findet eben durch dieſe Unterſcheidung verſchiedener Quellen und Bearbeitungen eine vollkommen genügende, anders nicht wohl mögliche Erklärung, und die Schleiermacher'ſche Hypotheſe über die λόγια des Papias erweist ſich ſomit in der Hauptſache als ein glücklicher Fund, der nur weiter zu verfolgen war, um über die Geneſis unſers Evangeliums Aufſchluß zu erhalten. Der Annahme, daß der Apoſtel Matthäus

der Verfaſſer dieſer Redenſammlung war, ſteht nichts entgegen; die Anordnung des Stoffes nach der Siebenzahl iſt und war eines Apoſtels keineswegs unwürdig, da auch im Pentateuch mehrere Dekaden von Geboten vorkommen (Ex. 34. 21—23), und da man bei der erſtmaligen Sammlung der Reden Jeſu einen äußern Anhaltspunkt dieſer Art ſehr wohl brauchen konnte; ebenſo durfte ſich ein Apoſtel eine zum Theil freie Redaktion der Reden Jeſu (5, 19. 10, 5) wohl erlauben, da dieſe für ihn nichts Anderes war als eine weitere Ausführung des von Jeſu Geſprochenen gemäß dem Sinn und Geiſt des Meiſters ſelbſt (vgl. 15, 24). Die einſtimmige, unmöglich zu bezweifelnde Angabe des chriſtlichen Alterthums, Matthäus habe ein Evangelium geſchrieben, und dabei die große Verſchiedenheit der auf Matthäus zurückgeführten Evangelienſchriften, dieß Beides erklärt ſich nur durch die Annahme, daß der Apoſtel wirklich ein εὐαγγέλιον (einen λόγος τῆς βασιλείας) verfaßt hat, aber in einer Form, welche Zuſätze und Veränderungen der verſchiedenſten Art nicht nur zuließ, ſondern ſelbſt veranlaßte, ſofern die Kürze dieſer Schrift und das Fehlen des Hiſtoriſchen in ihr von ſelbſt zu neuen Bearbeitungen aufforderte. Lukas (1, 1. 2) weiß zwar von keiner διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, die ein Apoſtel geſchrieben hätte, ſondern nur von einer παράδοσις der αὐτόπται und ὑπηρέται τῷ λόγῳ; aber er konnte, eben weil die Schrift des Matthäus keine διήγησις τῶν πραγμάτων, keine Geſchichtserzählung war, ſie auch nicht unter dieſe Diegeſen, ſondern nur unter die apoſtoliſchen παραδόσεις rechnen, welche nach V. 2 die Quellen dieſer Diegeſen waren; wie es nach Klemens von Alexandrien eine apokryphiſche Schrift παράδοσις Ματθίᾳ gab, ſo ſchließt das παρέδοσαν die ſchriftliche Abfaſſung einer Redenſammlung nicht aus; ein Evangelium (in unſerm Sinn) kann Matthäus nach Luk. 1, 1. 2. nicht geſchrieben haben, wohl aber eine Sammlung von λόγια κυριακά. Ebenſo iſt es wegen der Entſtehungszeit, die wir dem Evangelium anweiſen müſſen, wegen der Gewaltthätigkeit gegen die Geſchichte, mit der die Genealogie verfaßt iſt, wegen der Unwahrſcheinlichkeiten 16, 1. 21, 7 und 27, 62 ff., ſo wie wegen anderer mit Augenzeugenſchaft unvereinbarer Züge (z. B. wegen des Widerſpruchs des Berichtes über die Vorgänge nach der Auferſtehung mit 1 Kor. 15), unmöglich, das Evangelium auf einen Apoſtel zurückzuführen, während die in lebensvoller und urſprünglicher Kraft und Gediegenheit aufbehaltenen Reden

(vgl. hierüber Ewald Jahrb. II. 197) es wahrscheinlich machen, daß wir sie einem αὐτόπτης zu verdanken haben. Der Angabe des Irenäus, das Matthäusevangelium sei geschrieben zur Zeit, da Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten (III, 1), liegt wohl eben dieses in den Jahren 60—65 abgefaßte εὐαγγέλιον zu Grunde (vgl. Credner Einl. S. 203). Der Zweck des Apostels bei demselben war ein ähnlicher, wie der des Verfassers des Jakobusbriefs, nämlich der, den Muth der palästinensischen Christenheit in einer bedrängnißvollen Zeit aufrecht zu erhalten, die unverbrüchliche Verpflichtung zur Beobachtung des Gesetzes oder die Nothwendigkeit der ἔργα gegen entgegenstehende Ansichten einzuschärfen, vor falschen Lehren dieser Art zu warnen und der jüdischen Christenheit theils überhaupt, theils insbesondere im Gegensatze gegen die Aeußerlichkeit und Unlauterkeit der im herrschenden Judenthume den Ton angebenden pharisäisch-rabbinischen Frömmigkeit ein möglichst vollständiges Bild der von dem Stifter des Christenthums ausgegangenen höhern Gesetzgebung für die Mitglieder des Himmelreichs vorzuhalten, eine praktische, legislatorische Tendenz, die namentlich in der Stelle über Kirchenzucht und Handhabung der Schlüsselgewalt (18, 16 ff.) und im Eingang der großen antipharisäischen Rede Kap. 23 sichtbar ist, indem der Verfasser hier einmal die geschichtliche Situation geradezu fallen läßt und ganz wie ein christlicher Lehrer spricht, der seinen Mitchristen Anweisungen über ihr Verhältniß unter einander und zu Christus geben will (V. 10 μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν εἷς ἐστιν ὁ χριστός, gerade wie das ὁ βασιλεύς 25, 34 ff. in der vielleicht von Matthäus selbst seinem Evangelium als Abschluß des Ganzen beigefügten Schilderung des Weltgerichts). — Schwieriger als die Zeit und Tendenz ist der Umfang und das Genauere über Form und Anordnung dieser Redensammlung des Apostels Matthäus zu bestimmen. Es fragt sich nämlich, ob dieselbe blos Reden oder auch geschichtliche Beigaben enthielt, wenigstens soweit solche zum Verständniß des Gesprochenen nöthig scheinen mußten. Für das Erstere spricht der Umstand, daß die Redeganzen so häufig Aussprüche Jesu zusammenstellen, die in verschiedene Zeiten seiner Wirksamkeit gehörten; eine solche völlige Beiseitsetzung der chronologischen Rücksichten scheint leichter zu erklären, wenn der Verfasser auf das Geschichtliche überhaupt gar nicht reflektirte und nur den Lehrinhalt nach sachlichen Gesichtspunkten angeordnet wiedergeben wollte. Allein auf der andern Seite haben die

Reden doch keine ſo abſtrakt doktrinelle Haltung, daß eine einfache Aneinanderreihung derſelben, wie etwa in den Proverbien, wahrſcheinlich wäre; Anreden wie ὑμεῖς ἐγὲ τὸ ἄλας τῆς γῆς, εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, ἐπὶ τῆς Μωυσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι· πάντα ἂν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν, ποιήσατε καὶ τηρεῖτε und die von 23, 14 an an die Phariſäer gerichteten Weherufe, ſo wie der Schluß V. 37 (Ἱερυσαλήμ, Ἱερυσαλήμ κ. τ. λ.), βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ 24, 4 u. a. ſetzen beſtimmte Perſonen und Situationen voraus, da ohne ſolche dieſe konkreten Beziehungen des Ausdrucks ganz unpaſſend wären; noch mehr aber bedurften die Parabeln, um verſtändlich zu ſein und nicht als todtes, unlebendiges Material in völligem Widerſpruch mit dem ſchwungreichen Fluß der größeren Reden dazuſtehen, geſchichtlicher Einleitungen, in welchen Veranlaſſung, Zeit und Situation derſelben angegeben war. Mit kurzen und allgemein gehaltenen geſchichtlichen Angaben dieſer Art war die unchronologiſche Zuſammenſtellung nach ſachlichen Geſichtspunkten keineswegs unvereinbar; der Verfaſſer konnte ja ſehr wohl Reden Jeſu, die zwar nicht bei einer und derſelben Veranlaſſung, wohl aber in einer und derſelben Epoche ſeiner Wirkſamkeit geſprochen worden waren, jedesmal zu Einem größern Ganzen verbinden. So hat z. B. auch Lukas die eschatologiſchen Reden zwar nicht wie der Verfaſſer der Redenſammlung in der Form eines fortlaufenden Ganzen, aber doch (mit wenigen Ausnahmen 9, 26. 11, 51. 12, 35 ff.) gleichfalls in dem letzten Zeitraum des Lebens Jeſu (von Kap. 17 an); die Matth. 13 entſprechenden Gleichniſſe über das Gottesreich ſtehen auch bei ihm in der Mitte des Ganzen, ebenſo die Matth. 10 parallelen Ermahnungen an die Jünger, und manche Elemente der matthäiſchen Bergrede, die er erſt Kap. 12. 13 und 16 nachbringt, können urſprünglich ſehr wohl in einer frühern Zeit als die, welche Lukas ihnen anweiſt, geſprochen worden ſein, ſo daß Matthäus dieſelben ohne Anſtand der Eröffnungsrede einverleiben konnte. Insbeſondere aber ſetzt Kap. 13 geſchichtliche Zugaben zu den Reden voraus. Der Ausſpruch V. 52 διὰ τοῦτο πᾶς ὁ γραμματεὺς μαθητευθεὶς ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν κ. τ. λ., der wegen der Eigenthümlichkeit, mit welcher Jeſus hier wie 23, 34 im Gegenſatz zu den jüdiſchen γραμματεῖς von Schriftgelehrten des Reiches Gottes redet, gewiß zu der Redenſammlung ſelbſt gehört und nicht erſt Zuſatz des Evangeliſten iſt, dieſer Ausſpruch kann unmöglich ohne alle Vermittlung ans Vorhergehende

angereiht geweſen ſein, und auch die Deutung der Parabeln, die wenigſtens bei dem Hauptgleichniß, bei dem vom Sämann, in der Urſchrift nicht gefehlt haben wird, ſetzt ſchon innerhalb dieſer kurze geſchichtliche Uebergänge, wie wir ſie jetzt V. 10 (*καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπον αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς*) leſen, voraus. Deßungeachtet aber ſteht nach dem Obigen der Satz feſt, daß die Redenſammlung keine detaillirte Geſchichtserzählung enthielt, da ſonſt die unchronologiſche Zuſammengruppirung des didaktiſchen Stoffes unerklärbar wäre; ſie kann nur ganz allgemeine hiſtoriſche Einleitungen und Zuſätze gegeben haben, ſo weit ſie zum Verſtändniß und zur lebendigen Verknüpfung der Reden und Parabeln erforderlich waren. Dieſe einleitenden Beigaben laſſen ſich nicht nur Kap. 13, ſondern auch bei den übrigen Redeganzen mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit nachweiſen. Die Stelle 10, 25 *εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεελζεβὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοῖς οἰκιακοῖς αὐτοῦ* (die wegen des V. 36 wiederkehrenden *οἰκιακοὶ αὐτοῦ* gewiß urſprünglich, und zudem ihrem ganzen Umfange nach für den Zuſammenhang unentbehrlich, alſo nicht erſt ſpäter eingeſchoben iſt) ſetzt zwar nicht gerade eine ausdrückliche Erwähnung dieſer Beſchuldigung Jeſu voraus, da dieſelbe zu den bekannteſten Partien der evangeliſchen Geſchichte gehörte und ſtets gehören mußte, aber von V. 8 iſt es doch wahrſcheinlich, daß er (*ἀσθενοῦντας θεραπεύετε κ. τ. λ.*) auf früher erwähnte Heilungen Jeſu ſelbſt, welche das Vorbild für die nun auch von den Apoſteln vorzunehmenden Heilungen waren, zurückweiſt; ſolche kurze Berichte ſind uns vielleicht noch in den ſo ganz allgemein lautenden Angaben *θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν* 9, 35 (4, 23) erhalten, und wir irren daher ſchwerlich, wenn wir annehmen, daß dieſe Rede ſchon in der Urſchrift (obwohl ohne Angabe der Namen der Apoſtel) ganz dieſelbe Einleitung hatte, die wir jetzt 9, 35—10, 1 und 5 vorfinden (vgl. auch 9, 36 *ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα* mit *πρόβατα τὰ ἀπολωλότα* 10, 6). Ebenſo mag der Bergrede mit ihren ſpeciellen Verheißungen und Belehrungen über das Himmelreich die allgemeine Angabe, daß die Ankündigung der Nähe dieſes Reiches und der Ruf zur Buße den Inhalt der Predigt Jeſu gebildet habe (4, 17), und ein kurzer Bericht über die Wunderthätigkeit Jeſu, durch die er ſich als den zum meſſianiſchen Auftreten berechtigten *κύριος* (7, 21. 22) bewährte, ſo wie über das große Aufſehen, welches dieſelbe erregte (4, 23. 25), vorhergegangen ſein. In ähnlicher Weiſe läßt ſich

auch im letzten Theil des Ganzen die urſprüngliche Einleitung und Verbindung der dort zuſammengeſtellten Gleichniſſe und Reden noch beſtimmen. 18, 21 findet ſich eine Einleitung des Gleichniſſes über die Verſöhnlichkeit, die eher aus einer das Geſchichtliche abſichtlich kurz behandelnden Schrift als aus der Feder des Evangeliſten zu ſtammen ſcheint. Wenn es nämlich hier heißt, Petrus habe Jeſum gefragt, *ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;* ſo iſt dieſes „ſiebenmal" offenbar nicht gehörig motivirt; man muß die Worte aus Luk. 17, 4 hinzunehmen, wo Jeſus ſelbſt ſagt, wenn ein Bruder gegen den andern ſiebenmal des Tages ſich verfehle, ſo müſſe man ihm auch ſiebenmal vergeben; hierauf konnte Petrus die Frage gemacht haben, ob es genug ſei, *ἕως ἑπτάκις* zu vergeben, und dieſe Frage war ſodann für Jeſus die Veranlaſſung, in der Weiſe, wie es Matth. 18, 22 geſchieht, ein ſolches Mißverſtändniß, als ob die Verſöhnlichkeit ſo enge Grenzen hätte, zurückzuweiſen (vgl. das Hebräerevangelium bei Hieronymus c. Pelag. 3, 2: si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus, Septies in die! Respondit Dominus et dixit ei: Etiam, ego dico tibi, usque septuagies septies). Die Redenſammlung konnte dieſe ausführlichere Motivirung wohl weglaſſen, da es ihr nur um eine die Belehrung Jeſu einleitende kurze Notiz zu thun war, und wir dürfen ſomit annehmen, daß auch hier noch ihre eigenen Worte vorliegen. Das vor Mißgunſt und Anmaßung warnende Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg war ohne Zweifel in der Urſchrift mit Kap. 18 wegen der Verwandtſchaft des Inhalts zuſammengeſtellt, indem ja dieſe Ermahnung zur Demuth ſich ſehr paſſend an die Kap. 18 gegebenen Warnungen vor Liebloſigkeit und Hochmuth einer- und die hohen Verheißungen (V. 18 ff.) andererſeits anſchloß; vielleicht ſtand etwas jetzt Ausgefallenes oder auch der Abſchnitt 19, 27 ff. (obwohl ohne Beziehung auf die Perikope vom reichen Jüngling, ſondern ſtatt deſſen etwa mit einem *ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς Ἱεροσόλυμα*) dazwiſchen. Die von 21, 28 an folgenden antipharisäiſchen Gleichniſſe, die ſich theils in den Bildern (*ἀμπελών* 21, 28. 33. 20, 1) theils in den didaktiſchen Anwendungen (*πολλοὶ εἰσιν κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* 22, 14. 20, 16) wiederum ſehr eng an Kap. 20 anſchließen, mußten von letzterem durch einige Notizen über die Ankunft Jeſu in Jeruſalem und über die Art und Weiſe, wie er dort mit den jüdiſchen Volksobern in Konflikt kam,

getrennt gewesen sein, die Rede Kap. 23, die nur direkt ausspricht, was die Gleichnisse in Kap. 21 und 22 symbolisch angedeutet haben, folgte vielleicht mit den V. 1 noch stehenden Worten τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ eingeleitet, unmittelbar auf jene erstern, von welchen sie jetzt in nicht recht passender Weise durch die Stücke 22, 15—46 getrennt ist. Auch die eschatologischen Reden hatten ohne Zweifel ursprünglich eine ähnliche Einleitung, wie sie jetzt 24, 1—3 sich vorfindet (ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο κ. τ. λ.). Was endlich den Umfang der Redensammlung betrifft, so fragt es sich vor Allem, ob von den größern Reden des Evangeliums auch Kap. 11. 12 und 18 zu ihr gehörten. Kap. 18, V. 1—20 hat zwar nicht den klaren und fließenden Zusammenhang wie Kap. 10 und 23, allein dieser Mangel liegt, wie bei der Bergrede, in der Natur der Sache, da der Verfasser eine möglichst vollständige, V. 15 ff. bis zu förmlicher Gesetzgebung fortgehende Belehrung über das gegenseitige Verhalten der Gemeindeglieder geben wollte, während er doch für diesen Zweck nichts Anderes benützen konnte, als Aussprüche Jesu, die, wie der Mangel an Zusammenhang zeigt, keineswegs in systematisch geordneter Folge, sondern wohl bei sehr verschiedenen Gelegenheiten gegeben worden waren. Der Abschnitt ist sowohl in der Art und Weise der Zusammenstellung verschiedener Hauptvorschriften für das praktische religiöse Leben als in einzelnen Gedanken (vgl. V. 8. 9 mit 5, 30, V. 30 mit 5, 25. 26, V. 35 mit 6, 15) und Ausdrücken (vgl. ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης mit 5, 45. 47) der Bergrede sehr nahe verwandt und erinnert durch den wiederholten Gebrauch des Wortes μικροί auch an 10, 42; die Bestimmtheit, mit der in der Stelle über das Verfahren gegen Beleidiger auf unwürdige Mitglieder der Gemeinde Rücksicht genommen wird, läßt denselben Verfasser erkennen, der die Gleichnisse vom Unkraut im Waizen und vom Fischnetze (Kap. 13) und den Zusatz zu dem Gleichniß von den Hochzeitgästen (22, 11—14) aufgezeichnet hat; und die schon erwähnte Formel ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης zeigt zudem, daß wir hier wie in Kap. 10 einen noch ganz innerhalb des jüdischen Christenthums stehenden Berichterstatter vor uns haben. Die Verkürzung des Luk. 15, 4 ff. noch in seiner ursprünglichen Integrität aufbehaltenen Gleichnisses von dem verlorenen Schaafe erklärt sich bei einem Schriftsteller, der hier ein alle Bestimmungen über das Gemeindeleben kurz zusammenfassendes Ganzes geben wollte, sehr einfach und ist daher

nicht (mit Ewald Evv. S. 296. f.) auf Rechnung des Evangeliſten zu ſetzen, der daſſelbe, wenn es ihm vollſtändig vorlag, gewiß ſo gut als andere auch vollſtändig wiedergegeben hätte, ſondern ſie rührt von dem Verfaſſer der Redenſammlung her, der hier gerade ſo verfährt, wie in manchen Partien der Bergrede (6, 9. ff. vgl. mit Luk. 11, 5. ff.). Die Rede in Kap. 12 iſt nicht ſo vorherrſchend didaktiſch, wie die übrigen bisher betrachteten, ſie enthält geſchichtliche Elemente und Beziehungen, die nicht von ihr getrennt werden können, und inſofern ſcheint es ſchwierig, ſie als Beſtandtheil der Redenſammlung zu denken. Allein auch in ihr tritt das Hiſtoriſche gegen das Didaktiſche wenigſtens zurück, indem die Luk. 11, 27. f. aufbehaltene Epiſode von der die Mutter Jeſu ſeligpreiſenden Frau weggelaſſen iſt; Wendungen, wie γεννήματα ἐχιδνῶν V. 34 und ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ ἀγαθά V. 35 erinnern an 23, 33. 13, 52; und die Ausſprüche über die Läſterung des Geiſtes und über die Rechenſchaft, die der Menſch beim Weltgericht über das, was aus ſeinem Munde kommt, abzulegen hat, konnten dem Verfaſſer der Redenſammlung wichtig genug ſcheinen, um ſie in ſein Werk aufzunehmen. Die Wiederholung der V. 38 berichteten Zeichenforderung in Kap. 16, 1 macht es wahrſcheinlich, daß der Evangeliſt in letzterer Stelle einer andern Quelle folgte als in Kap. 12, ein Umſtand, der gleichfalls dafür ſpricht, das letztere aus der Redenſammlung abzuleiten. In Kap. 11 eignete ſich der Abſchnitt V. 1—19, der in letzterem Verſe offenbar einen ſehr beſtimmten Endabſchluß hat (vgl. Luk. 7, 35.), ganz gut dazu, in die Redenſammlung aufgenommen zu werden und einen Uebergang von Kap. 10 zu Kap. 12 zu bilden; ebenſo ſpricht dafür der Umſtand, daß die Erklärung des Johannes für Elias 17, 10—13 ſich zum zweiten Male wiederfindet, und zwar offenbar aus einer andern Quelle als der, welcher Kap. 11 entnommen iſt, da dieſelbe dort als eine ganz neue, erſtmalige, ſomit nicht ſchon bei der Botſchaft des Täufers gegebene Eröffnung Jeſu erſcheint (vgl. auch V. 5 mit 10, 8.). Dagegen iſt es unwahrſcheinlich, daß der Abſchnitt V. 20—23 ſchon in der Redenſammlung ſtand, da ſich V. 22 in Kap. 10, V. 15 wiederfindet, und Daſſelbe gilt von V. 25—30 theils wegen der ganz verſchiedenen Sprachfarbe (πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, σοφοὶ καὶ συνετοί, εὐδοκία vgl. 18, 14, ἀνάπαυσις u. A.), theils weil ſich kein Redeganzes denken läßt, in welches dieſes Stück aufgenommen geweſen ſein ſollte.

Kap. 15, 1—20 gehört gleichfalls nicht in die Urſchrift, da Kap. 23 ſo beſtimmt die Abſicht zeigt, alle weſentlichen Momente der Oppoſition Jeſu gegen die Lehre der Phariſäer zuſammenzufaſſen, und daher das einzige ſich hierauf beziehende Stück des Ganzen geweſen ſein muß. Die Annahme Ewald's, daß auch der Abſchnitt 3, 4—12 über Johannes den Täufer in der Redenſammlung ſtand, hat dieß für ſich, daß die Sprachfarbe (vgl. beſonders V. 7 γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς γελλούσης ὀργῆς mit 23, 33 und 12, 34.) hier ganz dieſelbe iſt wie dort, und daß auch 11, 1. ff. 21, 28 auf Johannes Rückſicht genommen wird; man müßte hienach annehmen, daß ein kurzer Bericht über das Auftreten und die Lehre des Täufers (vgl. Mark. 1, 1. ff.) das Ganze eröffnet hätte. Wenn aber Ewald außerdem noch eine große Zahl kleinerer Ausſprüche aus allen drei Synoptikern der Urſchrift zuweiſt, ſo ſoll zwar keineswegs in Abrede geſtellt werden, daß manche derſelben ihrem Inhalt und Ausdruck nach den größern Redeganzen entſprechen; aber dieſe Uebereinſtimmung iſt häufig vielmehr ein Grund gegen als für dieſe Annahme, da Wiederholungen wie 10, 15 (11, 22. 24.) 12, 39 (16, 4.) 10, 37. ff. (16, 24. ff.) und 16, 19. (18, 18.) in einem, wie Ewald (Jahrb. II. 198.) ſelbſt zugibt, auf größere Ganze angelegten, das Einzelne kurz zuſammenfaſſenden Werk nicht ſtatthaben konnten. Bei andern (Matth. 9, 12. 13. 12, 5—7. 11. 12. und noch mehr Luk. 4, 25—27. 11, 5—8. 10, 17—20. 17, 7—10. 13, 6—9.) iſt das Urtheil Ewald's zu ſubjektiv und unmotivirt, als daß man ihm beiſtimmen könnte; eine gewiſſe markige Kraft und Lebendigkeit des Ausdrucks berechtigt uns keineswegs dazu, alle Redeelemente, welche dieſen Charakter an ſich tragen, in der Urſchrift wiederzufinden. Von dem Abſchnitt 16, 13—28 mag allerdings in der Urſchrift Einiges als Einleitung von Kap. 18 geſtanden haben, aber nur Dasjenige, was durch die obige Bemerkung über die Unzuläßigkeit der Annahme von Wiederholungen nicht ausgeſchloſſen iſt. Es läßt ſich überhaupt, wenn man die Urſchrift nicht als eine auf größere Abſchnitte angelegte Reden-, ſondern als eine mehr nur auf Vollſtändigkeit und Zuſammenſtellung des Einzelnen ausgehende „Spruchſammlung" betrachtet, die ganze Hypotheſe gar nicht mehr feſthalten, ſofern dieſelbe ja eben nur darauf beruhen kann, daß die Reden in unſrem Matthäus nicht aus dem Plan und der Kompoſition des jetzigen Evangeliums, ſondern nur aus einer dem Evangeliſten vorliegenden Sammlung größerer Rede-

ſtücke zu erklären ſind. Daß die Urſchrift nicht etwa neben ihren großen zuſammenhängenden Reden kleinere Spruchreihen enthielt, geht eben aus der Eigenthümlichkeit ihres Planes hervor, vermöge welcher ſie einzelne Sprüche ſtets in die größern Redeſtücke einzuverleiben ſtrebt. Der eigentliche Grund, warum bei Ewald der matthäiſchen Urſchrift ein größerer Umfang zugeſchrieben wird, iſt der, daß ſie nach ſeiner Hypotheſe vom Urſprung und gegenſeitigen Verhältniß der Evangelien die gemeinſchaftliche Quelle der meiſten Redeelemente ſein ſoll, welche alle Synoptiker, obwohl im Einzelnen mit vielfachen Abweichungen, unter einander gemein haben; die Spruchſammlung dient hier dazu, das Zuſammentreffen der ſonſt von einander ſo vielfach abgehenden Evangeliſten in den Hauptelementen der Lehren und Reden Jeſu zu erklären, ſie iſt ein Werk, das von allen Drei und zwar von jedem in ſeiner Weiſe benützt wurde, ſo daß hieraus, und nicht aus der Benützung des einen Evangeliſten durch den andern, welche Ewald namentlich bei Markus nicht zugibt, ihre Uebereinſtimmung im Didaktiſchen hervorgegangen iſt. Aber dieſe Annahme, ſtatt eine befriedigende Erklärung dieſes Verhältniſſes zu geben, erzeugt nur wiederum neue Schwierigkeiten, gegen welche ſie ſich nicht zu behaupten vermag. Einmal iſt es bei Matthäus, der doch gewöhnlich die Reden der Urſchrift in ihrem ganzen Umfange wiedergibt und überhaupt in den Redeelementen ſo ausführlich iſt, daß er eine große Zahl von Wiederholungen nicht geſcheut hat, unerklärbar, daß er hienach ſo vieles, was in der Urſchrift vorlag, theils übergangen, theils verkürzt und verſtümmelt hätte, z. B. 18, 21 die Worte Luk. 17, 3. 4, durch welche (ſ. S. 60.) die Rede über die Verſöhnlichkeit erſt eine rechte Einleitung und Motivirung erhalten hätte, oder 16, 24 das Gleichniß Luk. 14, 28—32, 18, 11 die zwei ſchönen Gleichniſſe Luk. 15, 4—10, und ebenſo die Ermahnung zur Demuth Luk. 14, 7—10; bei Matth. 24, 43—51 gibt Ewald ſelbſt zu, daß ſchon die Urſchrift die dortigen paraboliſchen Reden von der Wachſamkeit abgekürzt hatte (eine Abkürzung, durch welche der Abſchnitt *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος κ. τ. λ.* aus einem urſprünglichen beſſern Zuſammenhange herausgeriſſen und ſo weder für ſich ſelbſt mehr recht verſtändlich iſt, noch in paſſender Verbindung mit V. 42. ff. ſteht.). Für's Zweite aber differiren die Matthäus und Lukas gemeinſchaftlichen Redeſtücke großentheils ſo entſchieden, daß die Abweichungen nicht blos aus der beiderſeitigen mehr oder weniger freien Benützung einer und der-

ſelben Quelle, ſondern meiſtens nur aus verſchiedenen Ueberlieferungen der Reden Chriſti abgeleitet werden können. So ſetzt namentlich die Luk. 11, 39—52 aufbehaltene Rede gegen die Phariſäer und Geſetzeskundigen eine andere Quelle voraus als Matth. 23, da, wie unten bei der Betrachtung des Lukasevangeliums näher gezeigt werden wird, die Differenz der Gedanken und Bilder (beſonders V. 41. 44. 45. 48. 52.) zu groß iſt, als daß ſie auf eine von Lukas vorgenommene Umgeſtaltung der auch von Matthäus benützten und zwar hier allem Anſchein nach faſt ganz in ihrer urſprünglichen Geſtalt erhaltenen Urſchrift zurückgeführt werden könnte, daher denn auch Ewald ſelbſt (Evv. S. 324.) ſagt, daß „die Rede Matth. 23, wie jedes vollſtändiger erhaltene Stück der Spruchſammlung, eine große Schönheit des Inhaltes und der Geſtaltung des Stoffes zeige, während allerdings in den von Lukas erhaltenen Auszügen die urſprüngliche Anordnung nicht wiederaufgefunden werden könnte.“ In derſelben Weiſe verhält es ſich mit dem bei Matthäus gewiß in ſeiner urſprünglichen Geſtalt wiedergegebenen Gleichniß von den Pfunden (25, 14—30), das bei Lukas ſo abweichend gehalten iſt, daß man eine andere Quelle als bei Matthäus vorausſetzen muß, und ebenſo auch bei manchen einzelnen Ausſprüchen, wie z. B. bei dem Spruch von dem Licht, das auf den Leuchter geſtellt werden ſoll, da Matth. 5, 15 und Lukas 8, 16. 11, 33 zu ſehr differiren, als daß ſie aus Einer Quelle ſtammen könnten. Bei manchen Abſchnitten, z. B. bei dem mit Matth. 7, 13 u. a. verwandten, aber doch eine ganz andere Ueberlieferung in Bezug auf Form und Verbindung der einzelnen Ausſprüche vorausſetzenden Stücke Luk. 13, 23—30 (ebenſo 12, 32. ff. 17, 20. ff.), nimmt Ewald ſelbſt an, daß ſie nicht aus der Spruchſammlung ſelbſt, ſondern aus einer ſpätern verkürzten Bearbeitung derſelben gefloſſen ſeien, eine Annahme, mit welcher bereits zugegeben iſt, daß die Verwandtſchaft des dictatiſchen Stoffes in den Evangelien keineswegs blos durch die matthäiſche Urſchrift vermittelt iſt, und welcher wir daher ganz beiſtimmen können, nur mit dem Unterſchiede, daß die Benützung einer dem Inhalt nach mit Matthäus verwandten, in der Form aber von ihr oft ſehr weſentlich verſchiedenen Quellenſchrift von Seiten des Lukas viel weiter als es Ewald thut ausgedehnt, und daß dieſe Quelle der ganzen Anlage und Anordnung nach als ein von der auf längere Redenskomplexe angelegten matthäiſchen Urſchrift ſehr verſchiedenes Werk betrachtet werden muß, weil ſonſt die Zerſtücklung der Reden in kleinere Par-

tien bei Lukas unbegreiflich wäre. Ja schon der Umstand, daß unser erstes Evangelium als Schrift des Matthäus in Umlauf gekommen ist und sich stets als solche in der Tradition erhielt, beweist, daß sein Verfasser die matthäische Urschrift nicht etwa blos benützte, sondern geradezu in die seinige aufnahm. Nach all' Dem müssen wir die Schrift des Apostels Matthäus nicht als Spruch-, sondern als Redensammlung betrachten, sie nach Inhalt und Umfang den Reden in unsrem jetzigen Matthäus näher stellen, als Ewald will, und namentlich die Verkürzungen in den Parabeln (18, 12. ff.) und paraboliſchen Reden (7, 9. ff. 24, 37—51. vgl. Luk. 17, 28. 12, 41. ff.) schon auf Rechnung der Urschrift setzen, da der Evangelist sonst überall (namentlich 18, 23. ff. 25, 1. ff.) gerade die Gleichnißreden am ausführlichsten wiedergibt und an dem Uebergewicht, das sie in Folge hievon über die direkten Lehren und Reden behaupten, keinen Anstoß nimmt, wie dieß denn auch bei dem großen Interesse für den Parabelnvortrag, das er 13, 34. 52 selbst ausspricht, ganz natürlich ist. Nicht sowohl Verkürzungen als Erweiterungen der Urschrift scheint der Evangelist vorgenommen zu haben. In der Bergrede ist die achte Seligpreisung (5, 10 *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης*) ohne Zweifel erst von ihm zu den ursprünglichen sieben hinzugesetzt (s. S. 50); ebenso das *τῷ πνεύματι* bei *οἱ πτωχοί*, das *τὴν δικαιοσύνην* bei *οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες* (V. 3. 6) — die Worte *μακάριοι οἱ πενθοῦντες* V. 5 zeigen ja, daß die Stelle ursprünglich doch auch Seligpreisungen für Solche, die in diesem Leben unglücklich sind, und nicht blos für Solche, die ein gutes sittliches Streben zeigen (*πραεῖς, ἐλεήμονες, καθαροὶ, εἰρηνοποιοί*), enthalten hatte, wie wir dieß noch Luk. 6, 20. 21 (*μακάριοι οἱ πτωχοί — πεινῶντες — κλαίοντες*) finden, und das *τῷ πνεύματι* behält trotz alles Scharfsinns der darauf verwendeten Erklärungen doch immer etwas Unklares, das in eine Rede wie diese nicht passen will, es ist ein den Begriff der Armen limitirender, gegen mögliche Mißverständnisse verwahrender Zusatz, welcher einer späteren Reflexion angehört, dem freien Ausdruck der lebendigen Rede aber unangemessen ist (vgl. Ewald Evv. S. 211). Ein Zusatz des Evangelisten ist ferner die in den Zusammenhang gar nicht passende Erklärung des *σημεῖον Ἰωνᾶ* durch den Tod und die Auferstehung Jesu (12, 40 vgl. 4, 2); vielleicht auch die Ausführung der Warnung vor Aergerniß 18, 8. 9 (= 5, 29); sodann die auf die Zerstörung Jerusa-

lems ſich beziehende Einſchiebung 22, 6. 7 (vielleicht auch 21, 43.) und ein Theil der eſchatologiſchen Ausſprüche 24, 1. ff. Die urſprüngliche Geſtalt dieſer Ausſprüche läßt ſich freilich nur mit großer Schwierigkeit wiedererkennen. Aus Kap. 10 (V. 23) und 23 (V. 36—39) iſt zu ſchließen, daß ſie nicht wie die jetzige die Tendenz hatte, einer gar zu frühen Erwartung des Endes entgegenzutreten, ſondern eher die umgekehrte, was durch 24, 34 (*οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη*) und durch die eſchatologiſchen Stellen anderer Schriften aus der apoſtoliſchen Zeit (1 Kor. 15, 51 u. ſ. Jak. 5, 8. Hebr. 10, 25. Apok. 22, 20 u. ſ.) beſtätigt wird. Hiemit trifft weiter der Umſtand zuſammen, daß bei Lukas wenigſtens zwei von denjenigen Momenten fehlen, durch welche bei Matthäus das *τέλος* in eine weitere Ferne gerückt wird, nämlich das Auftreten der falſchen Propheten und die Verkündigung des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreis, welche beide wir ſchon oben (S. 49) aus der Urſchrift ausſcheiden mußten. Ebenſo wurde ſchon früher darauf hingewieſen, daß das *τότε ἥξει τὸ τέλος*, womit V. 14 die Aufzählung der dem Weltende vorhergehenden Ereigniſſe beſchloſſen wird, zu dem darauf folgenden *ὅταν οὖν ἴδητε* etc. nicht paßt (S. 17); dieſem Letztern muß urſprünglich ein kürzerer oder längerer Abſchnitt vorhergegangen ſein, der die Ankündigung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* einleitete, und zwar durch Weiſſagung von Ereigniſſen, welche die Entweihung des Tempels vorbereiten und eben in ihr ihren Endabſchluß finden ſollten (daher das *οὖν*, das Markus und Lukas in *δέ* verändert haben). Wahrſcheinlich ſtanden ſomit vor V. 15 Andeutungen über die nächſten Vorzeichen der Tempelentweihung, welche an die ohne Zweifel urſprünglichen Warnungen vor falſchen Meſſiaſſen oder an Weiſſagungen über die Verfolgungen der Apoſtel von Seiten der Juden (vgl. 10, 17. ff. 23, 34.) angeknüpft waren; vielleicht war davon die Rede, daß die *ἀνομία* unter dem jüdiſchen Volke immer mehr zunehmen (vgl. V. 12.) und zunächſt in Folge davon die Entweihung des Tempels und die an dieſelbe ſich knüpfende ſchwere Drangſal (vgl. 23, 32—39. S. 53) eintreten werde, wogegen die in der jetzigen Rede gegebene genaue Eintheilung der Zeit bis zum Weltende in verſchiedene, feſt abgegränzte Perioden vor und nach V. 15 (beſonders V. 29 *εὐθέως δέ*) ſowohl in den urſprünglichen Reden Jeſu ſelbſt über dieſes Thema als auch in der matthäiſchen Urſchrift noch fehlte, was z. B. in Bezug auf V. 23—26 auch durch die Vergleichung mit Luk. 17, 23 ſehr wahrſcheinlich wird; denn dort werden

die ψευδόχριστοι nicht in eine bestimmte Zeit (nach der Zerstörung des Tempels) verlegt und auch keine speciellen Schilderungen ihrer Wirksamkeit (δώσουσιν σημεῖα κ. τ. λ) gegeben, daher wir hier (vgl. S. 22) die Einschiebung von Beziehungen auf die Zeitgeschichte durch den Evangelisten anzunehmen berechtigt sind. Die Ankündigung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως aber lag (vgl. auch Ewald zu d. St.) dem Evangelisten bereits in der Urschrift vor, da sie zu den von ihm herrührenden Zusätzen V. 9—14 so ganz und gar nicht passen will; sie ist, obwohl der Evangelist selbst sie auf die Zerstörung unter Titus bezog, doch offenbar eine ältere Weissagung, welche blos eine Entweihung des Tempels durch heidnischen Götzendienst (ein Götzenbild oder einen Götzenaltar wie Dan. 9, 27. 1 Makk. 1, 54) prophezeite und daher in spätern Schriften theils ganz beseitigt (Luk. 21, 20) theils in eine allgemeinere Fassung (Mark. 13, 14 ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ) gebracht wurde, weil sie sich mit der Art und Weise, wie das Ende der jüdischen Theokratie wirklich erfolgt war, nicht recht vereinigen ließ. Der ursprüngliche Sinn war wohl der, in Folge der stets zunehmenden Gottlosigkeit des jüdischen Volkes und seiner Obern (23, 32. ff.) werde es dahin kommen, daß der Tempel von den Römern durch heidnischen Götzendienst entweiht und durch diese Entweihung ein Kampf zwischen ihnen und den Juden entstehen werde, der für die Letztern eine θλῖψις, wie man sie noch nie erlebt, und damit die gerechte Strafe „dieser γενεά" für ihre und ihrer Väter Sünden herbeiführen müsse, und dieser Drangsal werde sodann durch den wiederkehrenden Messias ein Ziel gesetzt (23, 39. S. 53), zugleich aber von ihm der Tempel, dessen Entweihung eben ein Vorzeichen hievon sein sollte, vernichtet und eine geistige Gottesverehrung (ναὸς ἀχειροποίητος) an die Stelle des ναὸς χειροποίητος gesetzt werden (vgl. A. G. 6, 14. Apok. 21, 22. Joh. 3, 19.). Diese Weissagung einer Vernichtung des äußerlichen Tempelkultus, die dann eintreten soll, wenn überhaupt das Ende der bisherigen Ordnung der Dinge gekommen ist und damit eine bleibende, unmittelbare, keines äußern Heiligthums bedürfende Wiedervereinigung des Messias mit den Seinigen (Apok. 21, 22 ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ, ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς—ὁ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἀρνίον) begonnen hat, stimmt mit dem Ausspruch der Bergrede ganz überein, nach welchem das Gesetz dann aufhören soll, wenn „Himmel und Erde vergangen und Alles geschehen ist", was gemäß dem göttlichen Rathschlusse noch geschehen soll (5, 18),

und wir werden somit auch durch die Stelle 24, 15 auf die matthäische Urschrift zurückgeführt, welche den Reden unsres Evangeliums zu Grunde liegt. — Bestimmtere geschichtliche Spuren dieser Urschrift finden sich zwar jetzt nicht mehr; allein es ist ganz natürlich, daß eine fast blos Reden enthaltende Schrift sich nicht lange in dieser Gestalt erhalten konnte, sondern das Bedürfniß einer Vervollständigung durch eine ausgeführtere Geschichtserzählung rege machen mußte, wie dieß eben in unsrem Matthäus und später in den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten geschehen ist. An sich aber läßt sich eine mit der Ankündigung der Nähe des Himmelreichs (3, 2. 4, 17) und den Makarismen der Bergrede beginnende, mit dem schönen Bilde des Weltgerichts (25, 31. ff.) schließende Redensammlung ganz wohl als eigenes, für sich bestehendes Werk denken, welches so eine vollständige Darstellung des „λόγος oder εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας" (13, 19. 24, 14.) enthielt, aber hierauf sich noch beschränkte und somit ein „Evangelium" im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Wortes war, eine Heilsbotschaft vom Reiche Gottes noch ohne ausführlichere geschichtliche Beigaben, die erst für spätere Zeiten und entferntere Regionen des Christenthums ein Bedürfniß waren.

VI. Die übrigen Quellen des Evangeliums und sein Verfasser. Schwieriger als die Quellen der größern Reden sind die der kleinern und der Geschichtserzählung zu erkennen, da uns hier nicht wie bei jenen geschichtliche Erinnerungen aus dem apostolischen Zeitalter zu Hülfe zu kommen scheinen; wir sind vielmehr hier zunächst ganz auf das Gebiet der Muthmaßung verwiesen und können daher vorerst nichts Anderes thun, als uns möglichst genau an die in unserm Evangelium selbst vorliegenden Data zu halten, aus welchen sich für die Art und Weise seiner Komposition irgend etwas abnehmen läßt. Ein solches analytisches, vor Allem das Gegebene selbst mit möglichster Bestimmtheit in's Auge fassendes Verfahren ist hier um so mehr nothwendig, als die Entstehung des Matthäus zu den wichtigsten Problemen der ganzen neutestamentlichen Kritik gehört; wir werden später finden, daß die beiden andern Synoptiker um ein Ziemliches jünger und weniger ursprünglich sind; die Frage über die Entstehung des ersten synoptischen Evangeliums ist im Grunde nichts Anderes als die Frage nach der Entstehung der ältesten evangelischen Litteratur überhaupt. Je mehr die Ewaldischen Untersuchungen mit Recht die Ergründung der ursprünglichen Bildung dieser Litteratur wiederum voranstellen, und je mehr sie den

Anſpruch machen, dieſes Räthſel auf eine auch nicht das Geringſte mehr in Unklarheit und Ungewißheit laſſende Weiſe gelöst zu haben, deſto mehr haben wir uns auch hier mit ihnen auseinander zu ſetzen, und je weniger wir die Vorausſetzung, daß durch ſie wirklich eine richtige und erſchöpfende Erklärung der Geneſis der Evangelien gegeben ſei, theilen können, da wir dieſelbe vielmehr in vielen Partien als eine theils unnöthig verwickelte und künſtliche, theils mit der vorliegenden Beſchaffenheit unſrer Evangelien in Widerſpruch kommende ſubjektive Kombination betrachten müſſen, ſo ſehr ſie auch in einzelnen Hauptpunkten das Wahre getroffen hat, deſto mehr werden wir auch hier den bisher gewählten Weg der Analyſe des Evangeliums einhalten und erſt von dieſer aus unter Benützung derjenigen kirchlichen Ueberlieferungen, welche uns über die Entſtehung der älteſten Evangelienſchriften einen Aufſchluß zu geben geeignet ſcheinen, zu unſeren Beſtimmungen über den Urſprung der matthäiſchen Geſchichtserzählung fortgehen. Obwohl die Ewaldiſche Erklärung der Evangelien auch über ihre ſpeciellen Eigenthümlichkeiten und ihr Verhältniß zu einander in einzelnen Partien ihrer Darſtellung ſehr zahlreiche Bemerkungen gibt, ſo iſt doch eben dieß der Hauptgrund der vielen Unwahrſcheinlichkeiten und Gewaltſamkeiten, die ſeine Hypotheſe über ihre Entſtehung enthält, daß bei ihr die Analyſe des Einzelnen weder vollſtändig noch unbefangen, ſondern durch die vorausgeſetzte Hypotheſe ſelbſt vielfach beengt und getrübt iſt, ſtatt daß vielmehr ſie die ganz unabhängige Vorausſetzung der Hypotheſe ſein ſollte. Das Künſtliche und Verwickelte der Ewaldiſchen Kombination kann zwar an und für ſich allein noch keine Inſtanz gegen ihre Wahrſcheinlichkeit bilden, da ja möglicherweiſe unſern Evangelien ein ſehr langer und zuſammengeſetzter Proceß von Bildungen evangeliſcher Erzählungen und Darſtellungen zu Grunde liegen könnte; allein je mehr dieß wirklich der Fall geweſen wäre, deſto mehr müßten wir auf alle und jede Hoffnung, über denſelben auch nur einigermaßen in's Klare zu kommen, und damit auch auf alle Verſuche, ihn mittelſt divinatoriſcher Kritik nachzukonſtruiren, von vorn herein verzichten, da wir von den hiezu unentbehrlichen Hülfsmitteln zu ſehr verlaſſen ſind; das ganze Problem einer wahrſcheinlichen, ſich nicht ſelbſt aller objektiven Anhaltspunkte beraubenden und aller objektiven Beurtheilung entziehenden Erklärung der Geneſis der Evangelien bleibt unlösbar, wenn ſie nur auf dieſem Wege komplicirter Kombination geſchehen kann. Wir glauben jedoch nicht, daß

ſich die Sache wenigſtens bei den Hauptpunkten, auf die es ankommt, ſo ſchlimm verhält; wir halten vielmehr die Annahme einer ſo großen Zahl kleinerer und größerer Evangelienſchriften, die den unſrigen vorausgegangen ſein ſollen, für unverträglich mit dem Umſtande, daß das geſammte kirchliche Alterthum nichts von ihnen weiß, und mit den unzweifelhaften Andeutungen namentlich der neuteſtamentlichen Briefe über die Art, wie der evangeliſche Inhalt in den erſten Jahrzehenten fortgepflanzt wurde, und wir hoffen zu zeigen, daß ſich eine weit einfachere Entſtehungsweiſe unſrer Evangelien nicht nur als möglich denken, ſondern auch durch objektive geſchichtliche und litterariſche Data wahrſcheinlich machen läßt. — Was Matthäus betrifft, ſo iſt zunächſt dieß unzweifelhaft, daß dem Verfaſſer für ſeine Geſchichtserzählung noch keine, beſonders in chronologiſcher Beziehung, bereits klar und geordnet verarbeitete Quellen zu Gebote ſtanden. Der Beweis hiefür liegt nicht nur in den vielen Wiederholungen, die uns auf noch ungeſichtete, von dem Verfaſſer wie er ſie vorfand an einander gereihte geſchichtliche Materialien hinweiſen (9, 27—30, vgl. 20, 29—34. 9, 32—34, vgl. 12, 22. ff. 12, 38, vgl. 16, 1, 11, 14, vgl. 17, 12. 17, 20, vgl. 21, 21.), ſondern namentlich in der Art und Weiſe, wie er in der Anordnung der einzelnen Reden und Begebenheiten verfährt. Es iſt anerkannt, daß bei ihm ſehr häufig die Sachordnung das leitende Motiv iſt, was bereits darauf ſchließen läßt, daß ihm ſeine Quellen in Bezug auf die Stellung des Einzelnen noch große Freiheit ließen; es iſt aber ebenſo gewiß, daß dieſe Sachordnung für ihn zugleich auch die richtige Zeitordnung iſt, und daß er überhaupt durchgehends ſtreng chronologiſch erzählen will. Er bemerkt regelmäßig, zu welcher „Zeit", an welchem „Tage" Dieß oder Jenes geſchehen, welche Ereigniſſe, Reden und Handlungen auf einander gefolgt ſeien, und zwar verfährt er hierin ſehr genau; bald ſind es allgemeinere (*ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* 3, 1. *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* 11, 25. 12, 1. 14, 1. vgl. 16, 13. 17, 22. 4, 18. 23. 9, 35.), bald ſpeciellere Bezeichnungen (einmal das ſtets wiederkehrende *τότε*, dann Bemerkungen wie *ὅτε ἐτέλεσεν τοὺς λόγους τούτους* nach jedem größern Redeſtück, ferner Uebergänge wie *ἀκούσας ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη* 4, 12, vgl. 14, 13. 4, 13; *καταβάντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους* 8, 1; *εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ* 8, 5, vgl. 17, 24. 14, 34. 9, 1; *ἐλθὼν εἰς τὴν οἰκίαν* 8, 14. 13, 36; *παράγων ἐκεῖθεν* 9, 9 u. ſ.), bald ganz

bestimmte Angaben (ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 13, 1. 18, 1. 22, 23; μεθ' ἡμέρας 17, 1; ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος 9, 18. 12, 46; αὐτῶν ἐξερχομένων 9, 32, vgl. 20, 29; τούτων δὲ πορευομένων 11, 7; ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν 21, 23, vgl. 24, 1.). Der Evangelist will hienach offenbar die Zeit der einzelnen Fakta genau fixiren, jedem seine Stelle mit mehr oder weniger Bestimmtheit anweisen; und ebenso zerfällt auch das Ganze der Geschichtserzählung durch die Abschnitte, die nach den Reden gemacht werden, in eine Reihe kleinerer, bestimmt geschiedener Unterabtheilungen. Lukas, obwohl er 1, 3 ausdrücklich eine chronologische Erzählungsweise sich zum Ziele setzt, hat weder eine solche Reihe regelmäßig wiederkehrender Abschnitte, noch mit Ausnahme weniger Stellen (5, 1. 6, 1. 7, 1. 11. 9, 28. 10, 21. 13, 1.) so bestimmte Zeitangaben und Verknüpfungen der einzelnen Fakta, sondern meist ganz allgemeine Uebergangsformeln (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτόν, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν u. dgl.); Matthäus dagegen verfährt mit einer Bestimmtheit, wie wenn ihm die genauesten chronologischen Notizen zu Gebote ständen, und häuft dieselben so sehr, daß sein Evangelium dadurch ganz das Ansehen einer mosaikartigen Zusammengruppirung einzelner mittelst jener Zeitbestimmungen eben erst an einander angefügter, vorher noch nicht geordnet gewesener Bruchstücke erhalten hat. Ein Schriftsteller, der seinen geschichtlichen Stoff bereits in der Reihenfolge vor sich hat, in welcher auch er ihn wiederzugeben gedenkt, kann nicht wohl auf den Einfall kommen, fast bei jedem einzelnen Faktum und Diktum ausdrücklich zu bemerken, „damals", zu dieser und keiner andern Zeit sei es vorgefallen, sondern er wird (wie Markus und Lukas) das Einzelne einfach durch καὶ, δὲ u. dgl. an einander reihen (wo es ihm nämlich nicht gerade um speciellere Bezeichnung der Tage, Stunden, Veranlassungen einzelner Begebenheiten zu thun ist). Der Evangelist erzählt an manchen Stellen selbst in dieser einfachern, fließendern Weise (8, 1—34. 15, 21—16, 12. 21, 1—23. 28, 1—20), aber in der Regel werden Fakta und Reden durch ausdrückliche Zeitbestimmungen, die den Fluß der Erzählung unterbrechen, an einander angefügt, so daß in diesem Evangelium der Faden der Darstellung jeden Augenblick wieder abreißt, um immer wieder von Neuem aufgenommen zu werden. So wird 2, 1 mit den Worten τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ die Erzählung von den Magiern eingeleitet, wie wenn im Bisherigen noch gar nichts über die Geburt Jesu gesagt wäre;

dieſe Worte ſind ein ſo ſehr ohne alle Beziehung auf's Vorhergehende von ſelbſt verſtändlicher Anfang, daß man die Erzählung unmittelbar wie ſie iſt aus dem Kontext herausnehmen und als ganz für ſich ſelbſt beſtehendes Stück hinſtellen kann, ohne auch nur den mindeſten Zuſatz dazu machen zu müſſen. 4, 12 (*ἀκούσας δὲ ὁ Ιησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη*) geht die Erzählung ohne alle Rückſicht auf das unmittelbar Vorhergehende (die Verſuchungsgeſchichte) fort, ſo daß ſie ebenſo gut an 3, 17 angereiht werden könnte. 11, 20 (*τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις*) und 25 (*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθείς* vgl. 12, 1) werden zwei Aeußerungen Jeſu ohne alle nähere Verbindung mit dem Vorhergehenden und unter ſich ſelbſt, nur mit der allgemeinen Angabe berichtet, daß ſie eben in jene Zeit gefallen ſeien. 20, 17 werden einige Unterredungen Jeſu mit den Jüngern durch die Worte *ἀναβαίνων Ἰησοῦς εἰς Ιεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς* wiederum ſo ganz ohne alle Rückſicht auf's Vorhergehende, aus dem man ja ſchon weiß, daß Jeſus nach Jeruſalem zieht, eingeleitet, daß man auch dieſe Perikope unmittelbar, wie ſie vorliegt, aus dem Ganzen herausnehmen kann. 20, 29 iſt von einem *ἐκπορεύεσθαι ἀπὸ Ἰεριχώ* die Rede, ohne daß vorher geſagt wäre, Jeſus ſei in dieſe Stadt gekommen; auch hier iſt es nur um Angabe der Zeit und Lokalität dieſes einzelnen Ereigniſſes, nicht aber um Verbindung mit dem Vorhergehenden zu thun, auch dieſe Perikope ſteht ganz ſelbſtſtändig und abgeriſſen inmitten des Uebrigen. 22, 23 heißt es *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι*; auch hier keine Verbindung mit dem Vorhergehenden, ſondern nur die Angabe, daß dieſe Unterredung mit den Sadducäern an demſelben Tag vorgefallen ſei, wie die mit den Phariſäern (V. 15—22); Beides ſteht ſelbſtſtändig für ſich da und wird nur durch dieſe chronologiſche Notiz an einander gefügt. Noch auffallender iſt V. 41; denn obwohl V. 34 von den Phariſäern geſagt iſt: *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό*, ſo wird doch hier die Frage über das Verhältniß des Meſſias zu David mit den Worten *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων* eingeleitet, wie wenn vorher hievon gar nicht die Rede geweſen wäre. 23, 1 folgt ſodann ähnlich wie 11, 20 und 25 ganz abrupt durch *τότε* eingeleitet die große antipharisäiſche Rede; ganz ſelbſtſtändig ſteht 26, 6 da der Vorfall in Bethanien (*τοῦ δὲ Ιησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ*). Aus dieſen Beiſpielen geht hervor, daß der Evangeliſt eine große Zahl ſelbſtſtändig für ſich be-

ſtehender Perikopen vor ſich hatte, die er an den geeigneten Orten der Geſchichtserzählung einſchob und zwar mit der ausdrücklichen Angabe, daß ſie eben an dieſen Ort gehören; er will auch nicht ein einziges Datum ohne eine wenigſtens allgemeine Angabe ſeiner Zeit erzählen und iſt wegen dieſes chronologiſchen Aneinanderfügens der einzelnen Stücke noch nicht dazu gekommen, in ſeine Erzählung einen ununterbrochenen Fluß und Fortgang zu bringen, er wendet alle ſeine Mühe an die richtige Stellung und Vertheilung des Einzelnen und fühlt noch nicht das Bedürfniß, die in Folge hievon noch überall zu Tage liegenden Fugen ſeiner Kompilation (etwa wie Markus mit ſeinem ſtets ſich wiederholenden εὐθέως) zu verwiſchen und unkenntlich zu machen, ein Verfahren, welches nur dadurch erklärt werden kann, daß er die chronologiſche Anordnung der evangeliſchen Geſchichte überhaupt erſt in dieſelbe einzuführen hatte. Je mehr ſich der Evangeliſt in den ihm eigenthümlichen und für ihn beſonders wichtigen Stücken (Kap. 1. 2. 4, 1. ff. 17, 1. ff. 27, 62—28, 20) als einen Erzähler bewährt, der ſeinen Darſtellungen eine harmoniſche, ſchön in ſich abgerundete Form zu geben weiß, deſto weniger kann dieſer im übrigen Theile ſeiner Schrift vorherrſchende Mangel an fließender Verknüpfung des Einzelnen anders begreiflich ſein als durch die Vorausſetzung, daß er ein noch meiſt ungeordnetes Material erſt zu ſichten und zu geſtalten hatte. Man kann nicht etwa annehmen, er habe bereits eine chronologiſch geordnete Erzählung, wie z. B. die des Markus oder Lukas, vor ſich gehabt und nun beabſichtigt, den Stoff anders, als er es hier vorfand, anzuordnen, ſo daß ſich in dieſer ſeiner chronologiſchen Genauigkeit ein bewußter Gegenſatz gegen jene kundgäbe. Denn wenn dieß der Fall wäre, ſo hätte der Evangeliſt ohne Zweifel ſich bemüht, ſeiner Erzählung mehr Fluß und Zuſammenhang zu geben und an ſehr vielen Orten noch weit beſtimmtere Zeitangaben anzubringen, als er es gethan hat. Gerade da, wo er von Markus und Lukas am entſchiedenſten abweicht, finden ſich beſtimmte Angaben, die auf einen Gegenſatz gegen jene ſchließen laſſen könnten, nicht (5, 1. 8, 1. 18. 23. 12, 22. 13, 54. 19, 1. 22, 1. 23, 1); vielmehr ſtehen die genaueſten Zeitbeſtimmungen auch an ſolchen Stellen, wo er mit ihnen ganz übereinſtimmt (4, 12. 17. 9, 9. 12, 46. 13, 1. 22, 23. 24, 1 u. ſ.), ſo daß mithin von einer antitheſtiſchen Rückſicht auf ſie nicht die Rede ſein kann. Wir werden allerdings Beiſpiele davon finden, daß der Evangeliſt manche Geſchichts-

elemente anders ſtellt, als ihre urſprüngliche Ordnung es verlangte, indem er manches der Zeit nach nicht Zuſammengehörige der Sachordnung zu lieb an einander reiht; allein eben dieſe Fälle und nicht minder die ſo häufige Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit ſeiner Zeitangaben zeigen, daß er vielfach noch gar keine beſtimmte Ordnung vorfand und daher durch nichts gehindert, ja wohl hie und da, um nur überhaupt ein leitendes Princip für die Anordnung zu haben, geradezu genöthigt war, der Sachordnung zu folgen (11, 1. 20. 25. 12, 1. 13, 36. 18, 21. 22, 1. 23, 1). Dieſe Entſtehung des Evangeliums auf dem Wege der Kompilation urſprünglich unverbundener Stücke läßt ſich nun aber auch noch aus andern Eigenthümlichkeiten deſſelben erkennen. Gleich der Anfang des Ganzen zeigt, daß der Verfaſſer in ſeiner Schrift einzelne kleinere Stücke zuſammenzuſtellen gedenkt; er eröffnet ſie mit einem *βίβλος γενέσεως*, mit einer Geburts- und Kindheitsgeſchichte Kap. 1 und 2, die mit dem Folgenden (3, 1. ff.) in ganz und gar keine nähere Verbindung geſetzt iſt, und ebenſo ſelbſt wieder in drei (1, 18. 2, 1.) unverbunden an einander gefügte Partien zerfällt. Noch bezeichnender ſind zwei Stellen in Kap. 17. V. 10 fährt der Evangeliſt, nachdem er die Verklärung und das Gebot, ſie geheim zu halten, erzählt hat, fort: *καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες Τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον κ. τ. λ.* Dieſe Frage ſteht (wie 24, 15.) mit dem Vorhergehenden keineswegs in dem Kauſalzuſammenhang, der durch das *οὖν* angedeutet iſt (daher Markus dieſe Partikel wegläßt), und ſie ſteht zudem ganz unvermittelt neben der Verklärung, bei welcher ſo eben Elias erſchienen war; es iſt höchſt auffallend, daß hierauf weder in der Frage der Jünger noch in der Antwort Jeſu irgend eine Rückſicht genommen iſt, und auch das *πρῶτον* hat im Vorhergehenden nichts, auf was es ſich beziehen könnte. Die ganze Frage hat ihren Sinn nur, wenn unmittelbar vorher davon die Rede war, daß der Meſſias (in der Perſon Jeſu) ſchon gekommen iſt: „wie können, wenn dem ſo iſt, die Schriftgelehrten behaupten, Elias müſſe vorher kommen? wie iſt dieß, daß der Meſſias ſchon gekommen ſei, mit der Lehre, daß ihm Elias vorangehen müſſe, zu vereinigen, da ja Elias noch nicht wieder gekommen iſt?“ Davon nun, daß der Meſſias gekommen oder Jeſus der Meſſias ſei, iſt 16, 13—27, nicht aber 17, 1—9 die Rede geweſen; die Verklärungsgeſchichte iſt alſo zwiſchen 16, 27 (oder 20 *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός*) und 17, 10 eingeſchoben, ganz wie die

Verſuchungsgeſchichte zwiſchen der Taufe Jeſu und ſeiner Rückkehr nach Galiläa ganz iſolirt in der Mitte ſteht. Ebenſo heißt es V. 22. f.: *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται, καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα;* auch dieß ſteht theils an ſich ganz abrupt, theils ohne alle Beziehung zu 16, 21 da, wo Daſſelbe, nur etwas beſtimmter, geſagt iſt; die Worte (namentlich das *καὶ ἐλ. σφ.*) lauten ganz ſo, wie wenn hier den Jüngern zum erſten Male etwas von dem Tode Jeſu bekannt würde, was nur dadurch zu erklären iſt, daß der die evangeliſche Geſchichte aus einzelnen verſchiedenartigen Erzählungsſtücken zuſammenſetzende Verfaſſer noch nicht dazu gekommen iſt, auch Einheit und Kontinuität in ſeine Darſtellung zu bringen (während dieſelbe Mark. 9, 31 und Luk. 9, 33. 34 durch eine veränderte Faſſung obiger Worte hergeſtellt iſt). — Dieſe Stücke nun, welche dem Evangeliſten vorlagen, ſind theils größere, mehrere Fakta unter ſich befaſſende Abſchnitte, theils kleinere Fragmente, wie ſich dieß noch jetzt 1) aus den mehr oder weniger beſtimmten Verknüpfungen des Einzelnen namentlich durch chronologiſche Angaben und 2) aus der innern Verſchiedenartigkeit dieſer beiden Partien der Geſchichtserzählung erkennen läßt. Wenn wir 1) den Spuren der äußern Verknüpfung verſchiedener Erzählungsſtücke nachgehen, ſo ſind drei ganz ſelbſtſtändige Fragmente die Genealogie, die Geburtsgeſchichte und die Erzählung vom Stern der Weiſen; ſie ſind dem Verfaſſer ohne alle nähere Verbindung zugekommen, da, wenn urſprünglich die Erzählungen von Kap. 1 und 2 in näherem Zuſammenhange geſtanden wären, das Geſetz hiſtoriſcher Konnexität die Bezeichnung Bethlehems als des Ortes und der Regierung des Herodes als der Zeit der Geburt Jeſu ſchon in Kap. 1 erfordert hätte (vgl. S. 75). Für ſich (nämlich in der Redenſammlung S. 63) lag bei Kap. 3 dem Verfaſſer vor eine Schilderung der Lehrthätigkeit des Täufers und zwar bis V. 12; denn V. 13 (*τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς*, vgl. V. 1.) bricht der Zuſammenhang ab, die Anreihung des hier Erzählten an's Vorhergehende durch *τότε* gibt keine rechte Verbindung und iſt geradezu unpaſſend, da V. 12 nicht von einem Faktum, ſondern von der Lehre des Täufers die Rede iſt (daher Markus das paſſendere *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* geſetzt hat). Von 4, 12 bis 7, 27 finden ſich nirgends auffallendere Unterbrechungen des

Zuſammenhangs; nur 4, 17 iſt es klar, daß der Verfaſſer die hier folgende Angabe über die Predigt Jeſu in Galiläa anderswoher hat als das Vorhergehende, er läßt nicht (wie Mark 1, 14. Luk. 4, 15) das Auftreten Jeſu mit der Verkündigung des Evangeliums in einfach kontinuirlichem Fortſchritt auf die zuvor erzählten Ereigniſſe folgen, ſondern macht die ausdrückliche Angabe, damals habe daſſelbe begonnen, eine Angabe, die an ſich ganz überflüſſig und nur dadurch zu erklären iſt, daß der Evangeliſt wie ſonſt ſo auch hier ſich die Aufgabe ſtellte, Berichte über Begebenheiten, die ihm noch ohne Zeitbeſtimmung vorlagen, mit ſeinen anderweitigen Quellen, aus welchen er ſeine chronologiſch geordnete Geſchichtserzählung ſchöpfte, zu kombiniren; 4, 17 iſt (S. 59) nichts Andres als ein Fragment aus der Redenſammlung, das der Evangeliſt hier einſchiebt, um dann ſogleich in der ſpeciellern Geſchichtsdarſtellung weder fortzufahren. 7, 28 — 8, 17 reiht er mehrere Begebenheiten in unmittelbarer Aufeinanderfolge an die Bergrede an; allein V. 28 und 29 hat ſich eine Spur davon erhalten, daß dieſe Verbindung nicht urſprünglich iſt. Wenn nämlich geſagt wird: als Jeſus dieſe Reden vollendet hatte, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, ſo paßt der Nachſatz nicht zum Vorderſatz; das ἐξεπλήσσοντο — ἦν γὰρ διδάσκων kann ja nur dieß heißen: während Jeſus lehrte, noch im Lehren begriffen war und in dieſem Lehren ſich als einen ἐξουσίαν ἔχων darſtellte, erſtaunten die Zuhörer über ihn oder hörten ſie ihm voll Erſtaunen zu (ſo Mark. 1, 22. Luk. 4, 31. f.). Der Evangeliſt hat alſo dieſes ἐξεπλήσσοντο κ. τ. λ. urſprünglich in einer andern Verbindung vorgefunden und mit ſeinem ὅτε ἐτέλεσεν τοὺς λόγους τούτους erſt in Verbindung gebracht, um damit die Erhabenheit des Auftretens Jeſu in der Bergrede und den hohen Eindruck deſſelben zu ſchildern, er fand die Notiz (die ja ohnedem urſprünglich nicht den Schluß einer ihrem Inhalte nach vollſtändig mitgetheilten Rede gebildet, ſondern nur zu einer Schilderung der Lehrweiſe Jeſu überhaupt gehört haben kann) ohne Zweifel an derſelben Stelle vor, die ſie bei Markus und Lukas hat, nämlich gleich am Anfang der Lehrthätigkeit Jeſu in Kapernaum *), ſchob aber die Berg-

*) Es erhellt aus Obigem, daß es unrichtig iſt, wenn Hilgenfeld Markus S. 14 die Darſtellung des Matthäus als die urſprünglichere anſieht und darauf die Anſicht gründet, das Auftreten Jeſu in Kapernaum ſolle bei Markus an

rede vor derſelben ein, weil es ihm theils ſeinem ganzen Plane nach, theils insbeſondere wegen des Vorgangs der Redenſammlung vor Allem darum zu thun war, bald möglichſt dieſe wichtigſte Partie der letztern in die Geſchichtserzählung einzuſchalten (auch dieß ein Beweis, daß Reden und Geſchichte bei ihm aus verſchiedenen Quellen geſchöpft ſind). Die drei Wunder 8, 1—16 ſtellt er zuſammen, weil nun, nachdem eine Probe der Lehrthätigkeit Jeſu gegeben iſt, auch ſeine heilende Wirkſamkeit näher geſchildert werden ſoll, um daran V. 17 die Nachweiſung zu knüpfen, daß Jeſus auch hierin die alttestamentliche Weiſſagung erfüllt habe; gerade dieſe drei Heilungen ſind gewählt, weil ſie eben blos Heilungen ſind und nicht zugleich wie die Sabbathsheilungen u. a. Anlaß zum Hervortreten weiterer Momente der Wirkſamkeit Jeſu geben, und außerdem iſt wohl insbeſondere die Heilung des kapernaitiſchen Knechts deswegen hier angebracht, um ſogleich (vgl. V. 4.) eine Gelegenheit zur Rüge des jüdiſchen Unglaubens zu haben (ſ. S. 13). Daß die Aneinanderreihung dieſer Wunder vom Evangeliſten ſelbſt herrührt, ergibt ſich daraus, daß er weder V. 5 noch V. 14 beſtimmt ſagt, ſie ſeien unmittelbar auf einander vorgefallen; nur die Anreihung der Dämonenaustreibungen an die Heilung der Schwiegermutter des Petrus lag ihm ſchon vor, wie aus den Worten ὀψίας γενομένης V. 16 hervorgeht (ebenſo Luk. 4, 40. Mark. 1, 32). Endlich iſt auch dieß zu beachten, daß es eigentlich den Geſetzen der Geſchichtsdarſtellung nicht entſpricht, allgemeine Angaben über die Wunderthätigkeit Jeſu (4, 23. ff.) vorangehen und ſpecielle Schilderungen einzelner Wunder erſt nachfolgen zu laſſen, ein Mißſtand, der ſich wieder nur daraus erklärt, daß der Evangeliſt 4, 23 der matthäiſchen Urſchrift (S. 59), hier aber andern, auf's Geſchichtliche beſtimmter eingehenden Quellen folgte. V. 18 geht der Verfaſſer zu einer bis 9, 34 ſich erſtreckenden Reihe unmittelbar auf einander folgender Ereigniſſe über. Eine beſtimmte chronologiſche Verbindung des von V. 18 an Erzählten mit dem Vorhergehenden findet nicht ſtatt, da die Worte ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον (ohne Artikel, alſo nicht die ὄχλοι, die V. 16 Dämoniſche zu ihm gebracht haben) keineswegs beſagen, das jetzt Folgende ſei noch an demſelben Abend

---

die Stelle der Bergpredigt treten. Auch Letzteres iſt undenkbar, da das Auftreten in einer einzelnen Ortſchaft doch nicht einer Rede vor Volksmaſſen aus den verſchiedenſten und zum Theil entlegenen Gegenden ſubſtituirt werden konnte.

geſchehen (erſt Markus 4, 35 hat die von Saunier mit Recht hervorgehobene, von Hilgenfeld keineswegs zurechtgelegte unwahrſcheinliche Vorſtellung, die Ueberfahrt und die Heilung des Geraſeners ſeien noch am Abend vor ſich gegangen); man ſieht vielmehr aus der Unbeſtimmtheit dieſer chronologiſchen Verbindung, daß der Evangeliſt das Vorhergehende und Nachfolgende nicht in unmittelbarer Verknüpfung vorfand. Weniger leicht iſt die Reihenfolge zu erkennen, in welcher ihm die nun folgenden Ereigniſſe zugekommen ſind. Der ganze Abſchnitt 8, 18—9, 34 hat den Zweck, Jeſum nun ſeiner Umgebung näher treten, das Eigenthümliche, Neue und Außerordentliche ſeiner Macht und ſeiner Wirkſamkeit vor Freund und Feind beſtimmter als bisher nach ſeinen verſchiedenen Hauptſeiten ſich entwickeln zu laſſen, und dadurch den durch die Redenſammlung an die Hand gegebenen nächſten Abſchnitt über die Gründung des Gottesreiches durch die Inſtruktion der Apoſtel und über ſeine verſchiedene Aufnahme bei Empfänglichen und Unempfänglichen (Kap. 10 ff.) vorzubereiten. Wie Jeſus bisher als Lehrer und als Retter der Leidenden aufgetreten iſt, ohne daß ſich jedoch daraus ſchon ein beſtimmteres Verhältniß zu ſeiner Umgebung entwickelt hätte, ſo offenbart ſich nun, an die zuerſt erzählten Heilungen paſſend angereiht, vor Allem ſeine „ἐξουσία“ (9, 8): er gebietet den empörten Elementen, verrichtet eine mit ganz außerordentlichen Umſtänden verknüpfte Dämonenaustreibung, ſpricht ſeine Vollmacht zur Sündenvergebung aus und bewährt ſie durch Heilung des Gichtbrüchigen, heilt eine Blutflüſſige, eine ſchon todt Geglaubte, zwei Blinde und einen Stummen, ſo daß hiemit ſeine außerordentliche Gewalt nach allen Seiten hin vollſtändig zur Darſtellung gekommen iſt; auch wird überall (8, 27. 34. 9, 8. 26. 31. 33. 34) der Eindruck, den dieſe Selbſtoffenbarung Jeſu auf näher und entfernter Stehende, auf Freunde und Feinde macht, im Allgemeinen angegeben und ſo das, was von Kap. 11 an näher entwickelt wird, zum Voraus kurz angedeutet. Es ſoll jedoch in dieſem Abſchnitt nicht blos das Beſondere und Ungewöhnliche der Macht Jeſu, ſondern auch die Eigenthümlichkeit ſeiner Wirkſamkeit und zwar im Gegenſatze gegen die gewöhnliche menſchliche Vorſtellungsweiſe, die den Geiſt ſeines Auftretens noch nicht begreift, dargeſtellt werden, und es werden daher zunächſt 8, 19—22 zwei Beiſpiele davon gegeben, daß die Wirkſamkeit, zu welcher Jeſus die Menſchen beruft, eine den gewöhnlichen Sinn ſchwer ankommende Weltentſagung und eine für ihn völlig neue und unbekannte Hinge-

bung an ihn verlangt, die den Muth hat, alle Feſſeln untergeordneter Lebensverhältniſſe von ſich zu werfen und fortan einzig und allein der Sache des Reiches Gottes zu leben. Sodann wird 9, 9—13 bei Gelegenheit der Berufung des Zöllners Matthäus gezeigt, wie die Thätigkeit Jeſu darin, daß ſie das Heilsbedürftige nicht von ſich ſtößt, ſondern es vielmehr aufſucht (ἔλεος), ihr eigenthümliches Weſen hatte, ebendarum aber der im Judenthum herrſchenden todten und liebloſen Geiſtesrichtung auf blos äußere Geſetzesbeobachtung (θυσία) etwas völlig Unbegreifliches war, und V. 14—17 wird dieſe Erhabenheit des Geiſtes der Wirkſamkeit Jeſu über alle bisherige Vorſtellungsweiſe auch der letzten und höchſten Erſcheinung des alten Bundes, nämlich der Lehre Johannes des Täufers, gegenüber zur Anſchauung gebracht, indem aus Anlaß der Frage über das Faſten Jeſus ſeine Lehre für eine völlig neue erklärt, die mit den veralteten Formen der bisherigen Gottesverehrung keinerlei Verbindung mehr eingehen könne, ſondern vielmehr ganz neuer Formen bedürfe. Endlich aber hat der ganze Abſchnitt auch noch die Beziehung zu dem von 9, 35 an folgenden, daß er einen Beitrag zur Geſchichte des 10, 1 fertig daſtehenden Jüngerkreiſes gibt; er zeigt, wie Jeſus bei der Auswahl ſeiner Jünger verfuhr und was er von ihnen forderte (9, 9. 8, 19—22), und bereitet auch durch die Thaten Jeſu, die er erzählt, Dasjenige vor, was 10, 1. 8 (gemäß der Redenſammlung) über die Heil- und Wunderthätigkeit der Apoſtel geſagt werden ſoll, ſofern ja dieſe nur ein Abbild der Thätigkeit des Meiſters ſelbſt ſein kann. Daß der Auswahl und Anordnung des Stoffes in dieſem Abſchnitt die ſo eben angegebenen ſachlichen Geſichtspunkte zu Grund liegen, kann keinem Zweifel unterliegen (da namentlich die Eigenthümlichkeit, daß 9, 14 die Jünger des Johannes ſelbſt auftreten, eben nur aus dieſer Tendenz des ganzen Abſchnitts zu erklären iſt); allein auf der andern Seite kann doch auch wieder nicht behauptet werden, daß die Verlegung der hier zuſammengefaßten Ereigniſſe in dieſen Theil des Evangeliums und ihre Reihenfolge unter einander ſelbſt ohne alle äußere Veranlaſſung einzig und allein durch jene innern ſachlichen Motive begründet ſei; der Evangeliſt muß dieſelben bereits in der erſten Epoche der Thätigkeit Jeſu oder doch vor der Ausſendung der Jünger vorgefunden haben, wie auch Mark. 5, 22 die Erweckung der Tochter des Jairus vor derſelben ſteht. 9, 1 und 14 zwar iſt die chronologiſche Verbindung der dort an einander gereihten Ereigniſſe nicht ſehr beſtimmt,

wohl aber 8, 28. 9, 18. 27. 32; an dieſen Stellen muß er die Ereigniſſe wenn nicht ſchon in beſtimmter chronologiſcher Verknüpfung, ſo doch in unmittelbarer Nebeneinanderſtellung gefunden haben, die ihn berechtigte, ſie ſo ganz momentan auf einander folgen zu laſſen, zwei Möglichkeiten, von welchen freilich die letztere die wahrſcheinlichere iſt, da man nicht wohl annehmen kann, daß die Begebenheiten von 9, 9 an ſo unmittelbar Schlag auf Schlag vorgefallen ſeien. Mit 9, 35 beginnt ein neuer bis 16, 12 ſich erſtreckender Hauptabſchnitt des Ganzen, in welchem nun gemäß dem Vorgange der Redenſammlung die beſtimmtere Thätigkeit Jeſu für die Verwirklichung des Reichs Gottes und zwar insbeſondere ſeine belehrende Einwirkung auf die Jünger (Kap. 10. 13. 14, 22—16, 12), ebenſo aber auch die ſo ganz verſchiedenartige Aufnahme ſeiner Sache bei den verſchiedenen Klaſſen ſeiner Zeitgenoſſen und der Menſchen überhaupt (Kap. 11—13) geſchildert und damit zugleich die Entwicklung der Lehre vom Gottesreich und die Darſtellung der meſſianiſchen Selbſtoffenbarung Jeſu (beſonders durch die beiden Speiſungen und den Seeübergang) weiter geführt wird. Dieſen Abſchnitt fügt der Evangeliſt ſelbſt nicht unmittelbar an den vorhergehenden an, ſondern macht 9, 35 einen längern Zwiſchenraum, nach welchem er aus der Redenſammlung die Apoſtelinſtruktion einſchaltet. Eine ähnliche Pauſe findet ſich 11, 1, ohne Zweifel gleichfalls dem Vorgange der letztern gemäß. Auch die Schmähung der ungläubigen Städte und die dazu den Gegenſatz bildende freudige Aeußerung Jeſu über den Fortgang ſeines Werks bei den Demüthigen und Heilsbedürftigen iſt mit ziemlicher Unbeſtimmtheit (τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) hieher geſtellt; die Verbindung iſt hier weniger eine chronologiſche als eine ſachliche. In derſelben Weiſe (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) iſt 12, 1 der erſte Hauptkonflikt mit den Phariſäern wegen des Aehrenausraufens an das Vorhergehende angereiht, wogegen dieſe Erzählung (wie auch bei Markus und Lukas) mit der nächſtfolgenden von der Heilung der verdorrten Hand und dieſe wiederum mit den V. 15 erwähnten Heilungen unmittelbar verbunden iſt; dieſe drei Stücke müſſen dem Verfaſſer bereits in dieſer Verbindung vorgelegen haben, da er ſie ſonſt nicht durch ſo beſtimmte Zeitangaben (V. 9 und 15) verknüpft hätte. V. 17—21 macht der Evangeliſt eine Pauſe und ſchiebt, ehe er ſich nun wieder zur Redenſammlung wendet, mit Rückſicht auf das 11, 1—12, 16 Erzählte eine meſſianiſche Weiſſagung über die Gott wohlgefällige und vom göttlichen Geiſt geleitete, das Böſe

(11, 20 ff.) richtende, das Schwache (11, 25 ff. 12, 4—13) ſchonende und aufrichtende, Allen (12, 15. 21) Erlöſung bringende und dabei geräuſchloſe und beſcheidene Thätigkeit Jeſu (V. 16. 19) ein; das τότε, mit welchem V. 22 der Uebergang zu der Streitrede über den Bund mit Beelzebul gemacht wird, iſt ganz unbeſtimmt zu nehmen, da V. 24 Phariſäer zugegen ſind, während Jeſus V. 15. 16 an einem Orte iſt, den er aufgeſucht hatte, um denſelben für einige Zeit auszuweichen. Dagegen iſt mit dieſer Streitrede (vgl. Mark. 3, 31) unmittelbar (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος V. 46) der Beſuch der Verwandten Jeſu und mit dieſem (vgl. auch Luk. 8, 19) ebenſo beſtimmt (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 13, 1) der Vortrag und die Erklärung der Parabeln verbunden, indem dieß Alles vielleicht ſchon in der Redenſammlung neben einander ſtand (S. 62). Ohne nähere Zeitangabe iſt hieran V. 53 der Vorfall in Nazareth angereiht, der überhaupt keine feſte Stellung innerhalb der evangeliſchen Ueberlieferung gehabt zu haben ſcheint (vgl. Mark. 6, 1. Luk. 4, 16); ebenſo 14, 1 der Ausſpruch des Herodes über Jeſus, mit welchem V. 3—12 die Erzählung vom Tode des Täufers verbunden iſt. Von hier an aber iſt bis V. 36 wieder ein beſtimmterer Zuſammenhang, indem die Benachrichtigung Jeſu von dem Schickſal des Johannes, die Entweichung in die Wüſte, die Volksſpeiſung, der Seeübergang und die Heilungen im Lande Gennezareth unmittelbar zuſammengehören (vgl. Mark. 6. Luk. 9, 7 ff.). Eine zweite Reihe unmittelbar verbundener Ereigniſſe eröffnet ſich 15, 1 (τότε προσέρχονται — γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι) und geht bis 16, 12 (vgl. Mark. 7. 8, wogegen ſie nebſt dem Seeübergang bei Lukas fehlt); ſie ſtellt uns eine Sammlung der letzten merkwürdigen Streitreden, Lehren und Wunder Jeſu in Galiläa dar, welche Lukas weglaſſen konnte, da ſie nichts Neues mehr enthält, ſondern alles Weſentliche, die Polemik gegen die Aeußerlichkeit des phariſäiſchen Ceremonienweſens (vgl. 12, 5 ff.), die Zeichenforderung (vgl. 12, 38), die Anerkennung und Belohnung des Glaubens auch bei Heiden (vgl. 8, 5 ff.) und die Volksſpeiſung, ſchon früher vorgekommen iſt; wir haben hier einen galiläiſchen Erzählungscyclus, der weniger für die Vollſtändigkeit der Erkenntniß Jeſu und ſeiner Lehre als für die vollſtändige Darſtellung ſeiner galiläiſchen Wirkſamkeit Intereſſe hat. Die Sadducäer 16, 1. 11, die Markus (8, 11. vgl. Luk. 12, 1) nicht hat, ſcheinen Zuthat des Evangeliſten, der hier, wie 3, 7, noch einmal den Gegenſatz der Lehre Jeſu gegen das geſammte jüdiſche Sektenweſen hervorheben will. Mit V. 13

öffnet der Evangeliſt ohne alle nähere Verbindung mit dem Vor-
rgehenden, aber mit einer ihm beſtimmt vorliegenden Angabe über
: Lokalität des hier Vorgefallenen die endlich erfolgte beſtimmte
ſſianiſche Selbſtoffenbarung Jeſu an die Jünger. V. 21—23 iſt
hl aus der Redenſammlung eingeſchaltet (S. 76), das Uebrige bis
, 23 aus einer zweiten Geſchichtsquelle, und aus einer dritten die
iſcheneingeſchobene Verklärungsgeſchichte. Unmittelbar verbunden
d 18, 1 die Erzählung vom Stater im Maul des Fiſches und
: Belehrung über das gegenſeitige Verhalten der Gemeindeglie-
r, während Beides vom Vorhergehenden durch ganz allgemeine
itbeſtimmungen getrennt iſt (17, 22—24); jene enge Verbindung
ht vielleicht von dem ſachlichen Geſichtspunkt aus, der Lehre vom
halten der Chriſten nach innen (Kap. 18), eine obwohl ganz
:cielle Anweiſung über das Verhalten nach außen, zur jüdiſchen
ligionsgemeinſchaft, vorhergehen zu laſſen (wenn nicht etwa Beides
on in der Redenſammlung neben einander ſtand). Mit 19, 1
nnt die Erzählung der judäiſchen Ereigniſſe, innerhalb welcher
nächſt der Bericht über die Ankunft Jeſu in Judäa und die Reden
er die Eheſcheidung zuſammengehören (V. 3 *καὶ προσῆλθον αὐτῷ
ρισαῖοι*), wie denn auch bei Lukas Beides mit einander fehlt.
e kurze Erzählung von den *παιδία* ſteht für ſich; ſie iſt weder
t dem Vorhergehenden (*τότε* V. 13) noch mit dem Folgenden
*πορεύθη ἐκεῖθεν καὶ* — V. 15. 16) in unmittelbare Verbindung
ſetzt, wogegen das Folgende bis 20, 16 (wie auch Mark. 10, 17 ff.
k. 18, 18 ff.) unter ſich zu Einem Ganzen zuſammengehört. Ganz
: ſich ſteht der Abſchnitt 20, 17—28 (den Lukas zum Theil an
ner ganz andern Stelle, 22, 29, hat), und ebenſo das Heilwunder
: Jericho V. 29—34. Ununterbrochen fort geht die Erzählung
s Einzugs in Jeruſalem, der Tempelreinigung und der Verfluchung
s Feigenbaums; ebenſo will wenigſtens der Evangeliſt alles von
, 23 bis 25, 46 Geſprochene auf Einen und denſelben Tag ver-
ſt wiſſen (21, 23 *ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν*; 24, 1 *ἐξελθὼν
ὸ τοῦ ἱεροῦ*), kommt aber dadurch theils mit der geſchichtlichen
ahrſcheinlichkeit, theils mit dem *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* 22, 23 und
alſo mit dem *ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς ἡμέρας* 22, 46 in Widerſpruch, da
ſe Zeitbeſtimmungen nur dann paſſend ſind, wenn blos noch die
reitreden V. 23—46, nicht aber auch das weiter Folgende an
ſem Tage vorfiel. Auch dieſe Inkongruenz iſt nur durch die Be-
tzung verſchiedener Quellen zu erklären; das Nebeneinanderſtehen

der Reden Kap. 21. 22 (1—14). 23—25 in der Urſchrift machte den Evangeliſten zu der Annahme geneigt, daß alle dieſe Reden und damit auch die von ihm 22, 15 ff. eingeſchobenen an Einem Tage und bei einer und derſelben Veranlaſſung geſprochen worden ſeien, wogegen die Quelle, welcher er dieſe kleinern Streitreden entlehnte, von der Vorausſetzung ausgieng, daß die jeruſalemiſche Lehrthätigkeit Jeſu ſich auf verſchiedene Tage (vgl. Luk. 20, 1 ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν) vertheilt habe, und daher bei einzelnen Partien hierauf bezügliche Zeitbeſtimmungen enthielt. Die Unſicherheit, mit welcher der Evangeliſt ſich hier bewegt, zeigt ſich auch in der unbeſtimmten, rein ſubjektiven Verknüpfung der einzelnen Partien des Ganzen (ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε 21, 33. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς 22, 1. τότε 22, 15. 23, 1); an der Unbeſtimmtheit dieſer beiden τότε ſieht man, daß der Evangeliſt, ohne im Beſitz klarer Zeitangaben zu ſein, die kleinern Stücke zwiſchen die größern Abſchnitte der Urſchrift eingeſchoben hat, indem er es paſſend finden mochte, die Hauptangriffe Jeſu auf ſeine jüdiſchen Gegner am Anfang und Schluß, die weniger bedeutenden in der Mitte anzubringen. Das kleine, in unpaſſender Weiſe mit συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων (S. 73) eingeleitete Stück 22, 41 ff. ſcheint ſchon in der Geſchichtsquelle des Evangeliſten nicht genauer ans Vorhergehende angereiht geweſen zu ſein (vgl. Mark. 12, 35), ein Umſtand, der es ihm möglich machte, gemäß ſeiner antipharisäiſchen Tendenz jene einleitenden Worte beizuſetzen und ſo auch hier die Phariſäer als die Hauptgegner, mit welchen Jeſus zu thun hatte, erſcheinen zu laſſen (vgl. dagegen Luk. 20, 41). Kap. 26—28 geht die Erzählung zwar im Ganzen in Einem Zuge fort; aber auch hier ſtehen die Salbung in Bethanien, die Nachricht vom Tode des Judas, die Erzählung vom Auferſtehen der Heiligen nach dem Tode Jeſu, der Bericht über die Wache am Grabe und am meiſten der den Zuſammenhang von 27, 17 und 20 ſtörende Traum der Gemalin des Pilatus unverbunden und zuſammenhangslos inmitten des Uebrigen. Bei der Salbung in Bethanien liegt die Abgeriſſenheit, in welcher ſie daſteht, in der Natur der Sache; aber in den obigen Stücken trifft ihre iſolirte und abrupte Stellung in ſehr bezeichnender Weiſe mit ihrem Fehlen in der ſonſtigen evangeliſchen Ueberlieferung zuſammen; es iſt auch hier klar, daß der Evangeliſt in eine ſchon vorhandene Darſtellung einzelne anderweitige, ihm beſonders vorliegende Elemente eingeſchoben hat. — Das Bisherige hat gezeigt, daß

das Evangelium eine Kompilation aus kleinern Fragmenten und einzelnen größern, obwohl noch nicht sehr bestimmt und fließend innerhalb ihrer selbst verknüpften Erzählungsreihen ist; es fragt sich nun 2) weiter, ob diese verschiedenen Elemente sich vielleicht noch deutlicher scheiden und etwa in ähnliche Gruppen wie die Redeganzen sich trennen lassen, so daß hieraus ein noch bestimmterer Einblick in die Komposition des Ganzen zu gewinnen wäre. Daß sich dieß wirklich so verhält, läßt sich durch vergleichende Analyse der Hauptbestandtheile des Evangeliums nachweisen. Wie nämlich der Apostel Matthäus die Gleichnisse und die Reden Kap. 10 und 23 mit besonderer Vorliebe und Kunst behandelt, diejenigen Redeganzen aber, die mehr nur ein Aggregat verschiedener didaktischer und paränetischer Bestimmungen sind, im Einzelnen kürzer gearbeitet hat und hier nicht überall Fluß und Kontinuität der Darstellung in das Material zu bringen vermochte, so zerfällt auch die Geschichtserzählung des Evangelisten zunächst der Form nach in zwei Partien, die sich ungefähr ebenso wie jene beiden Klassen von Redestücken zu einander verhalten. Der größte Theil seiner Geschichtserzählung ist bekanntlich kurz, häufig sogar mager, dürftig, abgerissen, an manchen Stellen ohne rechten Fortgang und Zusammenhang; die Farben sind hier meistens, auch bei den meisten Wundererzählungen, in einem bescheidenen Maaße aufgetragen, das in Vergleichung mit Markus und Lukas oft geradezu als Farblosigkeit erscheinen kann, daher die Darstellung unsers Evangeliums, wenn man von den beiden andern herkommt, ganz dazu geeignet ist, den Eindruck des Mangels an Wärme, Lebendigkeit, Kraft und Bedeutsamkeit zu machen. Einen ganz entgegengesetzten Charakter tragen nun aber mehrere einzelne Hauptpartien des Ganzen an sich, in welchen der Evangelist, obwohl er auch hier aus seiner klassischen Einfachheit uud Objektivität nicht heraustritt, doch ein höheres persönliches Interesse an dem Dargestellten und eine Abrundung, Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, einen Fluß der Schilderung, eine Pracht der Färbung entwickelt, wie sie sich auch in den übrigen Evangelien selten finden. Diese Stücke sind, obwohl sich nicht in allen die genannten Eigenthümlichkeiten vollständig beisammen finden (was schon der Inhalt und Umfang nicht überall erlaubte), die Erzählung der Geburt Jesu, der Versuchung, der Verklärung, der Auferstehung, des Besuchs der Weisen und der Flucht nach Aegypten. Die beiden ersten zeichnen sich mehr durch eine maaßvolle Einfachheit und Abrundung und

durch ſchönen Fortſchritt der Darſtellung, die drei letztern aber zugleich durch den Glanz und Reichthum der Schilderung aus; gemeinſam aber iſt allen das Eingreifen höherer Weſen aus der übermenſchlichen Welt in die irdiſche Geſchichte, Erſcheinungen höherer Geiſter, die aus dem Jenſeits ins Dieſſeits herabſteigen und hier theils durch Träume und Geſichte, theils durch unmittelbares Auftreten und Handeln vor den Augen der Menſchen zu dem großen Werke der Erlöſung der Menſchen durch den im Fleiſch erſchienenen Meſſias mitwirken. Am nächſten unter ſich verwandt ſind die Geſchichte der Verklärung und der Auferſtehung, deren erſtere der Evangeliſt ſelbſt (17, 9) als typiſches Vorbild der letztern zu betrachten ſcheint (17,2 ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς, vgl. 28, 3 ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ὡς χιών; 17, 6. 7 καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα, καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἁψάμενος αὐτῶν εἶπεν Ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε, vgl. 28, 4. 5. 10 ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροὶ· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξὶν Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς —. λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς Μὴ φοβεῖσθε; 17, 1 ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλόν, vgl. 28, 16 εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς); die Angelophanien aber haben alle Erzählungen außer der Verklärung (1,20. 2, 13. 19. 4, 11. 28, 2). Dieſen Stücken reihen ſich nun aber auch einige kleinere an: die Taufgeſchichte hat mit der Verklärung die göttliche Stimme, die Erzählung vom Auferſtehen der Heiligen in Jeruſalem mit der Auferſtehung das die Grabmale öffnende Erdbeben, mit der Verklärung das Erſcheinen abgeſchiedener Geiſter im Dieſſeits und mit der Verſuchungsgeſchichte die Bezeichnung Jeruſalems als ἁγία πόλις, die Erzählung von der Gemalin des Pilatus mit der Geburtsgeſchichte Offenbarungen durch Traumgeſichte gemein; in Bezug auf die Ausführlichkeit und das Intereſſe der Erzählung reihen ſich ferner an die Perikopen von der Reue des Judas und von der Grabwache, welche letztern beiden wiederum unter ſich durch Hinweiſungen auf jüdiſche Sagen ähnlich ſind. Ebenſo ſind alle dieſe Stücke auch dem Inhalt und Zweck nach weſentlich unter ſich verwandt, ſie haben es alle zu thun mit der Vertheidigung und Verherrlichung Jeſu und ſeiner Sache, mit der Verſicherung ſeiner Unſchuld, mit der Beglaubigung ſeiner wirklich und offenkundig erfolgten Auferſtehung, mit der Darſtellung einer Reihe höherer Beur-

kundungen seiner Messianität und mit der Schilderung des übermenschlichen Ursprungs seiner Person; sie bilden diejenigen Elemente des Evangeliums, in welchen die apologetische Tendenz des Verfassers am bestimmtesten hervortritt, und welche von ihm sichtlich mit ganz besonderem Interesse bearbeitet und der übrigen evangelischen Tradition einverleibt worden sind. Dazu kommt nun aber, daß gerade diese apologetischen Stücke nicht nur durch Inhalt und Form, sondern auch durch ihre isolirte Stellung, theils am Anfang und Schluß, theils inmitten anderer Erzählungsstücke, zwischen welche sie ohne eigentlichen Zusammenhang eingeschoben sind, sich aus dem übrigen Evangelium ausscheiden; sie bilden offenbar eine eigene Gruppe besonders bedeutsamer Elemente, die der Verfasser weder schon in Verbindung mit der Hauptmasse des sonstigen geschichtlichen Stoffes vorfand, noch blos der Vollständigkeit wegen aufnahm, die er vielmehr mit besonderem Interesse behandelte und in die übrige Erzählung einfügte, ohne sie schon überall in eine engere Verbindung mit derselben bringen zu können. Ohne Zweifel ist jedoch dieser Partie von Erzählungsstücken auch noch Weiteres aus der Leidensgeschichte beizuzählen; von 26, 1 an ist nämlich die Erzählung des Evangelisten überhaupt nicht mehr so kurz wie Kap. 3—20 gehalten, sondern besonders bei der Schilderung des Seelenkampfes, der Gefangennehmung, der Verleugnung des Petrus, des Verhörs vor dem Synedrium, der Mißhandlungen durch die Soldaten und der Vorfälle nach der Kreuzigung sehr ausführlich und enthält manches Eigenthümliche (27, 24 das Händewaschen des Pilatus nebst der Erwiederung des Volkes V. 25; V. 34. 43); bei der Darstellung des Seelenkampfes ist die Form der in der Versuchungsgeschichte verwandt (S. 29), und die alttestamentliche Färbung des Abschnitts 27, 34—53 (S. 28) ist ganz dieselbe wie im zweiten Kapitel. Endlich gehört zu dieser Partie von Erzählungen auch der kurze Bericht über die Ehrfurcht, die Johannes Jesu bezeugt (3, 13 ff.), da er offenbar dasselbe apologetische Interesse zeigt, wie z. B. 26, 54 (*πῶς ἂν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*, vgl. V. 15 *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*) oder 27, 19. 24. Als zweite Gruppe von Erzählungsstücken bleibt uns somit übrig die Darstellung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, der Reise nach Jerusalem und desjenigen Theiles der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, der übrig bleibt, wenn die oben zusammengestellten größern und kleinern Zusätze aus ihr herausgenommen werden. Es fragt sich nun zuletzt noch, aus welchen

Quellen dieſe beiden Erzählungsgruppen geſchöpft ſeien, aus mündlicher Ueberlieferung oder aus ſchriftlichen Darſtellungen, die unſerm Evangelium ſchon vorhergegangen wären.

Was zuerſt die apologetiſchen Stücke betrifft, ſo tragen ſie, obwohl ſie zum Theil ältere Darſtellungen vorausſetzen, deßungeachtet den Charakter einer Urſprünglichkeit an ſich, der uns zu der Annahme nöthigt, daß ſie erſt durch Matthäus eine ſchriftliche Fixirung erhalten haben und ſomit aus der mündlichen Ueberlieferung geſchöpft ſind (indem wir unter Urſprünglichkeit hier natürlich nicht ein höheres Alter, ſondern nur die allen primitiven Darſtellungen eigene, von fremdartigen Zuſätzen und Modifikationen reine volle Kongruenz von Form und Inhalt und die damit gegebene Lebendigkeit und Friſche der Darſtellung verſtehen). Die Darſtellung der Geburt Jeſu, von der auch Ewald annimmt, daß unſer Verfaſſer ſie zuerſt in dieſe beſtimmte Geſtalt gebracht habe, wird in naiv einfacher Weiſe (τοῦ δὲ Ἰησοῦ χριστοῦ γένεσις οὕτως ἦν) ſchon ſo eingeleitet, als ſollte ſie hier zum erſten Male ſchriftlich verfaßt und in weitern Kreiſen bekannt gemacht werden, ſie beweist ihre Urſprünglichkeit hauptſächlich durch die Einfachheit, mit welcher ſie nicht mehr und nicht weniger als eben dieß, daß Jeſus nicht in menſchlicher Weiſe erzeugt worden ſei, darſtellt und daher noch von keinen Vorbereitungen dieſes außerordentlichen Ereigniſſes (wie Luk. 1) etwas weiß. Kap. 2 iſt ſeinem dogmatiſchen Standpunkte nach mit der Geburtsgeſchichte verwandt, da in ihm gleichfalls die Vorausſetzung der übernatürlichen Erzeugung Jeſu durchſcheint (V. 13 f.); es zeigt dieſelbe Klaſſicität der Form wie jene und dabei doch eine Ausführlichkeit, ja Umſtändlichkeit in der Erzählung und in der Beurkundung derſelben durch altteſtamentliche Weiſſagungen, daß man auch hier ſieht, wie der Verfaſſer etwas Neues, noch wenig Bekanntes zur Darſtellung bringen will. Die Urſprünglichkeit der Verſuchungsgeſchichte bei Matthäus in Vergleich mit der des Lukas iſt anerkannt; man ſieht namentlich an der unmotivirten Art und Weiſe, wie 4, 2 das νηστεύσας daſteht, daß die Erzählung hier, gerade wie 1, 18—24, nur erſt ſoviel, als zur Einleitung der Verſuchung nothwendig iſt, beibringt. Weniger urſprünglich als die Kindheitsgeſchichte iſt ſie allerdings; ſie hat ohne Zweifel ſchon eine ältere Grundlage, ſo gut als die Taufgeſchichte eine ſolche haben muß, weil es undenkbar iſt, daß dieſe beiden den Anfang der Wirkſamkeit Jeſu bezeichnenden Ereigniſſe nicht ſchon früher ganz beſonders der Gegenſtand ſei es

nun mündlicher oder ſchriftlicher Darſtellungen geworden ſein ſollten; dieſe Grundlage mag in dem Evangelium enthalten geweſen ſein, welches von Matthäus, wie wir nachher ſehen werden, beim größten Theile ſeiner Geſchichtserzählung gebraucht ward und ebenſo auch von unſerm Markus benützt iſt. Die ältere Darſtellung konnte wegen der Art, wie ſich Jeſus ſelbſt über das Faſten ausſpricht, das νηϛεύειν und damit auch das διακονεῖν der ἄγγελοι noch nicht haben, und ſie mag daher, wenn man von Letzterem abſieht (das ja ohnedieß mit dem πειραζόμενος ὑπὸ τῦ σατανᾶ gar nicht zuſammenpaßt) Mark. 1, 13 wenigſtens theilweiſe erhalten ſein; das ἦν μετὰ τῶν θηρίων weiſt darauf hin, daß die Zeit, die Jeſus nach ſeiner Taufe in der Wüſte zubrachte, urſprünglich als ein länger dauernder Aufenthalt in der Abgeſchiedenheit geſchildert war, als eine Zeit der Zurückziehung aus der menſchlichen Geſellſchaft, der einſamen, allerdings auch Verſuchungen mit ſich führenden Verſtändigung mit ſich ſelbſt, wie ſie ſich ſehr natürlich aus dem höhern Bewußtſein, das bei der Taufe in Jeſu zu ſeiner Reife gelangt war, ergeben konnte. Erſt ein ſpäterer Pragmatismus findet in dieſem Wüſtenaufenthalt blos ein Mittel dazu, Jeſum altteſtamentlichen Vorbildern gemäß eine Verſuchung beſtehen zu laſſen; aber dieſe Geſtaltung des Ganzen liegt nun eben bei Matthäus noch ganz in ihrer urſprünglichen Form vor uns. In ähnlicher Weiſe verhält es ſich mit der Auferſtehung. Matthäus hat wohl in Rückſicht auf die ihm eigenthümliche Erzählung von der 28, 13 berichteten jüdiſchen Verleumdung dem Akte der Graböffnung einen Charakter ſinnlich reeller, ganz in die äußere Wahrnehmung fallender Objektivität gegeben, den ältere Berichte noch nicht hatten, und er ſetzt ſomit hier eine frühere Darſtellung voraus, wiewohl nicht die in unſerm Markus vorliegende, ſondern eine andere ihr blos verwandte, wie dieß aus dem Fehlen der Salome 28, 1 und daraus hervorgeht, daß die Frauen bei Matthäus hinausgehen, „um das Grab zu ſehen", nicht aber (wie Mark. 16, 1), um den Leichnam zu ſalben (als ob ſie von der Wiederbelebung Jeſu ganz und gar keine Ahnung hätten). Dieſe letztere Abweichung des Matthäus könnte man zwar daraus erklären wollen, daß er wie ſonſt die Apoſtel ſo hier die Frauen nicht als ſo unempfänglich für den Glauben an die Auferſtehung darſtellen wollte, wie Markus; allein einen bewußten Gegenſatz gegen eine ſolche Schilderung darf man in ſeiner Darſtellung doch nicht ſuchen, da er ſonſt die Glaubensfreudigkeit

der Frauen und nachher der Apostel bestimmter hervorgehoben, sie nicht bloß vorausgesetzt, sondern eigends darauf aufmerksam gemacht und wohl auch V. 17 das οἱ δὲ ἐδίσασαν unterdrückt hätte. Der ursprüngliche Bericht ist also wohl in einer seiner zweiten Hälfte nach wahrscheinlich V. 16 ff. erhaltenen Erzählung zu suchen, welche weder die realistische Objektivität und die glänzende Färbung von V. 1 ff. noch die hyperbolische Schilderung der Furcht und Ungläubigkeit der Umgebung Jesu, wie sie Markus und Lukas geben, enthielt, sondern die Vollendung des Werkes Jesu durch die in Galiläa erfolgte Vergewisserung der Apostel über seine Auferstehung in einer noch einfachern Weise darstellte und sich zugleich von der jetzt vorliegenden durch die Angabe unterschied, daß die Jünger nicht blos nach Galiläa überhaupt, sondern an einen bestimmten Ort dieses Landes, auf das ὄρος, von welchem V. 16 die Rede ist, beschieden worden waren (οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς Ἰησοῦς). Diese ältere Erzählung gehört aber in das Gebiet der mündlichen Ueberlieferung, weil sich die Zusammenziehung der nach 1 Kor. 15 erfolgten längeren Reihe von Christophanien in eine einzige auf einem galiläischen Berge nur aus der Verwischung dieser verschiedenen Vorgänge in der blos mündlichen Fortpflanzung der Auferstehungsgeschichte begreifen läßt; Matthäus muß hier aus einem Kreise galiläischer Lokaltradition geschöpft haben, wo keine schriftliche und ebendarum auch (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.) detaillirtere Fixirung dieser Begebenheiten vorhanden war. Bei der Verklärung gibt Ewald zu, daß der nicht recht in sich übereinstimmenden Darstellung des Markus gegenüber die des Matthäus die ursprüngliche sei, und wenn er hinzufügt, dieser Umstand sei wichtig für die Entscheidung der Frage, woher diese eigenthümliche Erzählung stamme, so stimmen wir ihm in dem Sinne bei, daß eben Matthäus der Erste ist, von dem eine schriftliche Einreihung derselben in die evangelische Geschichte ausgieng, indem kein Grund abzusehen ist, warum dieß nicht auch hier ebensogut als bei Kap. 1. 4, 1—11 und besonders bei Kap. 28 und 2 der Fall sein soll, mit welchem letztern sie die Anschließung an die Geschichte des Moses (2 Mos. 24, 12—18, woher auch die ἓξ ἡμέραι) gemein hat. Da die glänzende Verklärung der äußern Erscheinung Jesu, das Hinzutreten der beiden Hauptvertreter des alten Bundes zu ihm, als zu dem ebenbürtigen Fortsetzer und Vollender ihres Werkes, die ihn für den Sohn Gottes erklärende göttliche Stimme und der tiefe Eindruck des Ganzen auf die Jünger die Hauptmomente des Ganzen

bilden, ſo kann der urſprüngliche Sinn kein anderer ſein als der, eine Verherrlichung darzuſtellen, die Jeſu (ähnlich wie dem Moſes 2 Moſ. 34, 29 ff.) noch am Schluſſe ſeines ſonſt in unſcheinbarer Niedrigkeit dahingegangenen Lebens als Vorzeichen ſeiner nun bevorſtehenden Erhöhung zum Himmel vor den Augen der Seinigen zu Theil geworden ſei, und zwar mittelſt der Verklärung ſeiner Perſon zur meſſianiſchen δόξα (ſ. die Parallelen von Apok. 1, 13—17 zu Matth. 17, 1—7), mittelſt Herbeikommens des Moſes und Elias als Zeugen dieſer δόξα und mittelſt feierlicher Beurkundung ſeiner Würde durch die Himmelsſtimme; ſie iſt nichts Anderes als eine feierliche Bekleidung Jeſu mit der Meſſiaswürde in Gegenwart ſeiner Apoſtel, die nun auf Erden die μάρτυρες derſelben werden ſollen. Die weitern Züge ſcheinen daraus abzuleiten, daß als weiterer Zweck des Hergangs gedacht wird, den drei würdigſten der Jünger (vgl. 13, 16 ff. 2 Moſ. 33, 18) den Anblick Jeſu in ſeiner Herrlichkeit zu gewähren, wie er nur den Auserwählten zu Theil werden kann, ebenſoſehr aber eine Anſchauung davon zu geben, wie tief auch ſie unter ihrem Herrn und Meiſter ſtehen, indem ſie trotz aller Willigkeit und Empfänglichkeit, mit der ſie ſeinen Offenbarungen entgegenkommen (V. 4), doch von ihrer irdiſch-menſchlichen Vorſtellungsweiſe, die ſie ſchon oft genug des rechten Verſtehens Jeſu gänzlich unfähig gemacht hatte, auch hier nicht loszukommen vermögen und daher erſt gleichſam mit Gewalt zu dem ſie überraſchenden und erſchreckenden Bewußtſein gebracht werden müſſen, daß es ſich bei dem ganzen Hergange nicht um etwas Menſchliches, um ein Zuſammenſein mit Andern ohne höhere Bedeutung und höhere Zwecke, ſondern um etwas Ueberirdiſches und Uebermenſchliches handle. Bei Lukas tritt die Beziehung des Hergangs auf den Tod Jeſu in etwas einſeitiger Weiſe hervor und dagegen die Beſtimmung des ganzen Hergangs für die Jünger ebenſo einſeitig zurück; bei Markus iſt die Darſtellung alles höheren Schwunges und aller Feierlichkeit entkleidet, indem ſie hier nur im Intereſſe hiſtoriſcher Vollſtändigkeit nachgeführt iſt (wovon der Grund ſpäter angegeben werden wird); bei Matthäus aber ſtehen die einzelnen Momente des Ganzen noch in richtigem Verhältniß und Form und Inhalt noch in voller Harmonie, und zudem gehört es bei ihm in Eine Reihe mit den Verherrlichungen Jeſu durch die μάγοι (Kap. 2), die διακονοῦντες ἄγγελοι 4, 11, den Engel am Grabe, und namentlich durch die auferſtehenden Heiligen 27, 52. 53, bei ihm iſt die Verklärung nicht vereinzelt, ſondern iſt noch als Glied

eines größeren Cyclus gleichartiger Darſtellungen zu erkennen, welche dem Unglauben des Judenthums gegenüber die feierliche Beurkundung der Meſſiaswürde Jeſu bei Gelegenheit der Hauptmomente ſeines irdiſchen Lebens ſchildern wollen, und die ebendarum Matthäus als Apologet des Chriſtenthums in die evangeliſche Geſchichte aufnimmt; ſie iſt ohne Zweifel wie 27, 52 f. und 4, 1—11 dem erſten Evangeliſten eigenthümlich und erſt aus ſeinem Werke in das dritte und weiter auch in das zweite Evangelium übergegangen, deſſen Darſtellung gerade hier durchaus unſelbſtſtändig und von den beiden andern abhängig iſt. Die bedeutende Zahl dieſer apologetiſch-chriſtologiſchen Erzählungen und das in ihrer Darſtellung ſich offenbarende Intereſſe des Verfaſſers für dieſelben legt den Gedanken ſehr nahe, daß der Evangeliſt eben auch um dieſe Erzählungen ſchriftlich zu fixiren und weiter zu verbreiten ſein Werk unternommen habe; die Entſtehung deſſelben ſcheint gerade dadurch mitveranlaßt geweſen zu ſein, daß eine Reihe ſolcher Erzählungen ſich angeſammelt hatte und dieſelben ſich nun ihm als die wichtigſten Beſtandtheile der evangeliſchen Geſchichte aufdrangen. Es ſtanden ihm wohl noch manche andere Ueberlieferungen dieſer Art zu Gebote, er ſcheint aber nur die wichtigſten und vielleicht auch, was bei ſeiner Polemik gegen jüdiſche Feindſchaft und Verleumdung nicht ohne Bedeutung war, die beſtbeglaubigten aufgenommen zu haben. Ewald nimmt wegen des eigenthümlichen Charakters dieſer Stücke beſondere Quellen für dieſelben an, nämlich ein ſehr altes vom Evangeliſten Philippus verfaßtes Evangelium, das die höchſten Spitzen der Geſchichte Jeſu, und ein zunächſt vor Matthäus verfaßtes Buch der höhern Geſchichte, das z. B. die Verſuchung und die Ereigniſſe Matth. 26, 53. 27, 52 f. beſchrieben haben ſoll. Allein abgeſehen von dem Unbegründeten und Unwahrſcheinlichen einer Anſicht, die für jede eigenthümliche Reihe von Reden und Erzählungen ein beſonderes Evangelium als Quelle annimmt, um recht viele und darunter auch recht frühe Evangelien zu haben und für Matthäus und Lukas Quellenſchriften zu bekommen, die ſie unabhängig von einander benützen konnten, iſt es ebenſo unpaſſend, dieſe einander ſo nahe verwandten Züge der „höhern Geſchichte", wie ſie Matthäus darbietet, aus einander zu reißen, als ihre enge Beziehung zu unſerm Evangelium zu verkennen. Darin allerdings hat Ewald richtig geſehen, daß er die Verſuchung und Verklärung (zu welchen aber auch Kap. 2 ſeiner erſten Grundlage nach hinzuzunehmen iſt) einer frühern Zeit als die Geburtsgeſchichte

zuweist. War einmal die Empfängniß aus dem heiligen Geist ſtehende Vorausſetzung, war die Perſönlichkeit Jeſu ſelbſt ihrem Urſprung und innern Weſen nach dem Gebiet des Menſchlichen entnommen und in die Sphäre des Himmliſchen und Göttlichen hinaufgerückt, ſo bedurfte es dieſer äußern, blos an der Perſon Jeſu vorgehenden Beglaubigungen ſeiner Meſſianität durch Himmelsſtimmen und himmliſche Erſcheinungen nicht mehr in gleichem Grade (daher ſie ſchon bei Lukas, noch mehr bei Markus ſehr zurücktreten und beim vierten Evangeliſten faſt insgeſammt fehlen), d. h. dann konnten ſolche Darſtellungen, die den ἄνθρωπος Ἰησοῦς in die Sphäre des Göttlichen immer nur erſt an einzelnen Punkten hinaufheben und dieſe Erhebung ebendarum immer wieder fallen laſſen, wenigſtens nicht mehr entſtehen, obwohl ſie deßungeachtet und zwar beſonders im jüdiſchen Chriſtenthum immer noch als Beweiſe für die Meſſiaswürde Jeſu fortgeführt wurden. Alle dieſe Schilderungen ſtellen uns das Ringen des älteſten jüdiſch-chriſtlichen Geiſtes nach einem genügenden Ausdruck des Bewußtſeins der Meſſiaswürde Jeſu dar, wie es ſich zunächſt an einzelne Hauptmomente ſeiner Wirkſamkeit anklammert und an dieſen Punkten einen Strahl von dem Lichte der überirdiſchen Welt auf ihn fallen zu laſſen ſucht; aber immer bleiben es nur einzelne Momente, nur einzelne ebenſo ſchnell, als ſie gekommen, wieder verſchwindende Erſcheinungen aus der höhern Welt, wie dieß namentlich die Verklärungsgeſchichte in ſo ſprechender und charakteriſtiſcher Weiſe darſtellt, es ſind immer nur einzelne Verſuche, in die übermenſchliche Herrlichkeit des Menſchenſohnes einen Einblick zu thun, der ſich noch nicht zu einer beſtimmten und darum auch bleibenden und feſtzuhaltenden Anſchauung geſtalten will; mit einem Wort, wir haben an allen dieſen Darſtellungen (von ihrem hiſtoriſchen Kerne abgeſehen) die älteſte, noch nicht dogmatiſche, ſondern ſymboliſche, Chriſtologie des jüdiſchen Chriſtenthums, die eben mit der Lehre von der übernatürlichen Geburt und auf häretiſcher Seite mit der cerinthianiſchen Lehre vom Herabkommen des Χριστός bei der Taufe in die dogmatiſche, das Göttliche der Perſon Jeſu beſtimmt fixirende Chriſtologie übergeht. Da nun Matthäus die übernatürliche Geburt bereits in ſeine Schrift aufgenommen hat, ſo müſſen jene ſymboliſchen Darſtellungen allerdings ſchon längere Zeit, ehe er ſie niederſchrieb, vorhanden geweſen ſein, aber ſie konnten ihre Wichtigkeit für diejenigen Kreiſe des Chriſtenthums, denen er angehörte, noch nicht im Mindeſten verloren und noch keine ſchriftliche Fixirung

in Büchern, die für weitere Kreiſe beſtimmt waren, erhalten, ſie mußten vielmehr eben den Höhepunkt der klaren und harmoniſchen Geſtaltung, welche ſie bei Matthäus noch zeigen, erreicht und ſo ſich ihm als die brauchbarſten und willkommenſten Elemente zu ſeiner evangeliſchen Geſchichte dargeboten haben. Eine eigene Evangelienſchrift als den Ort anzuſehen, in welchem ſie niedergelegt waren, iſt theils unnöthig, da z. B. Ewald ſelbſt bei Kap. 1 und 2 dieſe Annahme nicht nothwendig findet, theils unwahrſcheinlich, da es im erſten Jahrhundert ſchwerlich eine Schrift gab, die ſich mit der Abſichtlichkeit einer jener Zeit ſonſt gar nicht eigenen Reflexion gerade die Höhepunkte der evangeliſchen Geſchichte für ſich zur Darſtellung ausgeſucht hätte; ſchriftliche Darſtellungen entſtanden überall erſt dann, wenn ein größeres Geſchichtsganzes hergeſtellt werden ſollte, wogegen einzeln ſtehende Erzählungen oft ſehr lange blos mündlich fortgepflanzt und wiedererzählt wurden, bis ſie endlich in größern Werken ſchriftlich fixirt wurden, wie wir dieß z. B. aus Papias ſehen, der, ganz wie unſer Evangeliſt, theils Reden Jeſu theils beſonders intereſſante Wunderbegebenheiten aus der älteſten chriſtlichen Geſchichte, die bisher nur als *παραδόσεις* des Johannes und Ariſtion, der Töchter des Philippus und anderer Auktoritäten exiſtirt hatten, zu einem größern Werke über die *λόγια κυριακά* vereinigte (vgl. auch die Perikope Joh. 8, 1. ff.). Der ziemlich ſpäte Urſprung dieſer Darſtellungen wird auch dadurch beſtätigt, daß ihrer im erſten Jahrhundert noch nirgends Erwähnung geſchieht. Der Apoſtel Paulus weiß von keiner Verherrlichung Jeſu als von der durch ſeine Auferſtehung; ſein Leben war ein Leben der Schwachheit (2 Kor. 13, 4), das in ihm noch nichts Ueberirdiſches und Uebermenſchliches erkennen ließ, erſt durch die Auferſtehung iſt er als Sohn Gottes erwieſen worden. Namentlich aber ſcheint auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs, der wohl kurz vor der Zerſtörung Jeruſalems ſchrieb, weder von der Verſuchung noch von der Tauf- und Verklärungsgeſchichte etwas zu wiſſen. Obgleich er mehrmals (2, 18. 4, 15.) ſehr beſtimmt die Verſuchungen hervorhebt, die Jeſus ohne Sünde beſtanden habe, ſo erwähnt er doch gerade die Hauptverſuchung nicht, während er es doch ſonſt liebt, bei beſonders wichtigen Momenten ſeiner Ausführung auf einzelne Ereigniſſe des Lebens Jeſu anzuſpielen (5, 7. 13, 12.); obgleich er 5, 4. ff. den Satz zu beweiſen ſucht, daß Jeſus das Hoheprieſterthum ſich nicht ſelbſt angeeignet, ſondern von Dem empfangen habe, der (Pſ. 2, 7.) zu ihm geſprochen *υἱός μου*

σὺ εἶ ὁ υἱός μου ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, oder ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ſo iſt doch nirgends eine Spur von Anſpielung auf den Taufakt (wiewohl die Stimme vom Himmel, die bei demſelben erfolgt, nach einigen Evangelien ganz wie dieſe Stelle, nach den unſrigen wenigſtens ſehr ähnlich lautete); ganz Daſſelbe iſt der Fall 1, 5—13, wo eine Reihe von Anreden Gottes an Jeſum als ſeinen υἱός zuſammengeſtellt wird, um ſeine hohe, mit keiner andern vergleichbare Würde zu beweiſen; auch hier iſt weder von der Taufe noch von der Verklärung die Rede; das irdiſche Leben Jeſu iſt auch dieſem Schriftſteller ein Leben der Erniedrigung (2, 7. ff.), die „Verherrlichung" erfolgt erſt mit dem Tode (V. 9. 5, 9.), und die σημεῖα und τέρατα begleiten erſt die Wirkſamkeit der Apoſtel, noch nicht aber die Thätigkeit Jeſu ſelbſt (2, 3. 4.). Auch die Ueberlieferung über die Erſcheinungen Jeſu nach der Auferſtehung, welcher Matthäus folgt, kann ſich erſt mit dem Abſterben der apoſtoliſchen Generation gebildet haben, da die apoſtoliſche παράδοσις weder von einer blos einmaligen Erſcheinung Jeſu noch von einer Erſcheinung blos vor den ἕνδεκα noch von einem Wiederſehen Jeſu an einem von ihm ſelbſt beſtimmten Ort etwas weiß; ſie kann nur in einer Zeit entſtanden ſein, in welcher die paläſtinenſiſche Tradition ſich bereits in verſchiedene, unabhängig von einander ſich fortentwickelnde Traditionszweige geſpalten hatte, denn ſie iſt offenbar mit ihrem ὄρος eine galiläiſche Lokalüberlieferung (während wir die judäiſche bei Lukas finden werden). Ebenſo verhält es ſich mit der Verklärung, die nach dem Vorbild der Taufgeſchichte, ohne Zweifel auf Grund einer beſonders feierlichen Selbſtoffenbarung Jeſu an ſeine Jünger (auf welche wohl das Geſpräch über Elias 17, 10 folgte), entſtanden iſt; ſie konnte, weil ſie eben nichts Anderes als den Abſchluß der galiläiſchen Wirkſamkeit bildete, nicht wie die galiläiſche Auferſtehungstradition durch eine divergirende judäiſche Ueberlieferung verdrängt werden, ſondern gieng wie die übrigen galiläiſchen Fakta in die gemeinſame evangeliſche Tradition über. Die übrigen, von Markus und Lukas nicht aufgenommenen apologetiſch meſſianiſchen Darſtellungen und Zuſätze des Matthäus gehören ohne Zweifel ebenfalls der galiläiſchen Tradition an, indem z. B. die von Lukas wahrſcheinlich überall zu Grund gelegte judäiſche Tradition die Kindheitsgeſchichte und den Tod des Judas anders erzählte als Matthäus. Daß dieſe Annahme, wonach unſer Evangeliſt ein Sammler und Verarbeiter der galiläiſchen Ueberlieferung iſt, mit der Vorliebe deſſelben für Galiläa in bezeichnender Weiſe zuſammenſtimmt, braucht kaum bemerkt zu werden (vgl. S. 34. f.).

Es fragt ſich nun, ob wir auch die übrige Geſchichtserzählung des Evangeliums aus der Tradition abzuleiten haben. Dafür ſcheint allerdings zu ſprechen einmal der kompilatoriſche Charakter des Ganzen, wie er oben nachgewieſen wurde, ſodann das in ihm hervortretende Beſtreben, den Stoff erſt in eine Zeitordnung zu bringen, und endlich die Freiheit, mit welcher der Evangeliſt einen großen Theil ſeines Materials nach ſachlichen Geſichtspunkten anordnet. Es könnte weiter der Umſtand angeführt werden, daß nach allen Nachrichten Matthäus der früheſte unter den Synoptikern und von einem noch ältern Evangelium nirgends eine Spur zu ſein ſcheint. Bis zum Jahr 70 hin begegnet uns überhaupt nirgends ein Evangelium; der Apoſtel Paulus z. B. hat noch keines gekannt und noch keines als bekannt vorausgeſetzt, er theilt ja die Verordnung Jeſu über die Eheſcheidung den Korinthern, ſtatt ſie auf ein Evangelium zu verweiſen, erſt aus ſeiner eigenen Kenntniß von Ausſprüchen des Herrn mit, er weiß bei der Auferſtehungs- und Abendmahlsgeſchichte ſelbſt nur eine mündlich empfangene Ueberlieferung über dieſe Thatſachen anzuführen, obwohl es ihm gerade hier ſo angelegentlich um urkundliche Wahrheit und Gewißheit zu thun iſt, er ruft ebenſo den Korinthern nur die mündlichen Mittheilungen, die er ihnen über dieſe Punkte gemacht, in die Erinnerung zurück, und ſchreibt ſie ſogar eigends für ſie nieder, was beweist, daß dieſe Thatſachen ihnen bis jetzt aus nichts als aus ſeinen παραδόσεις bekannt und keine Schrift vorhanden war, auf welche er ſie verweiſen konnte — daher denn die Annahme eines von Paulus gebrauchten Evangeliums, das zudem der Evangeliſt Philippus verfaßt haben ſoll (als ob ein Werk dieſes bedeutenden, zudem früh mit dem Apoſtel Philippus verwechſelten Mannes hätte in Vergeſſenheit gerathen und z. B. dem Kleinaſiaten Papias hätte unbekannt bleiben können!), bei Weitem die unhaltbarſte aller der Hypotheſen iſt, welche das Ewaldiſche Jahrbuch aufſtellt — *); und zudem ſcheint die Kenntniß des Apoſtels von den Reden Jeſu eine ſehr beſchränkte geweſen zu ſein, da er weder mit ſeinen Ausſprüchen über die Liebe als den Hauptinhalt des Geſetzes noch mit ſeiner Lehre, daß nichts Aeußeres den Menſchen verunreinigt, bekannt war, widrigenfalls er dieſe λόγοι κυριακοί gewiß an den betreffenden

*) Vgl. auch die Auseinanderſetzung bei Gieſeler, Verſuch über Entſtehung der Evv. S. 75. ff.

Stellen (Gal. 5, 6. 14. Röm. 13, 8. 9. 14, 14.) ſeinen judenchriſtlichen Gegnern entgegengehalten hätte, um ſie mit einer Auktorität zu ſchlagen, gegen welche ſie nicht aufzukommen vermochten. Der Brief des Jakobus führt den Ausſpruch über den Eid nicht in Form eines Citats an, das man aus einer für ſich beſtehenden und den Leſern ebenſo wie dem Verfaſſer bekannten Schrift entnimmt, ſo ſehr er es ſonſt liebt, Schriftcitate in ſeine Paräneſen einzuflechten, und geht überhaupt dieſe Stelle (5, 12.) ausgenommen ſo ganz und gar nicht auf die Auktorität Jeſu zurück, ſo oft auch dazu Gelegenheit war, daß man auch hier noch keine Benützung einer ſchriftlichen Sammlung von Reden Jeſu vorausſetzen muß. Der Hebräerbrief endlich weiß, wie es ſcheint, gleichfalls nur von mündlicher Ueberlieferung der *σωτηρία* oder des *εὐαγγέλιον* (2, 3. 4.). Wenn es hienach, könnte man ſchließen, um's Jahr 60 noch keine Sammlung von *λόγια*, um's Jahr 70 noch keine Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte gab, ſo konnte das Material derſelben wohl noch einige Jahre, bis der erſte Evangeliſt ſchrieb, in der flüſſigen Form der Tradition ſich forterhalten haben und erſt von ihm ſchriftlich fixirt worden ſein. Kurz a priori wird man niemals beweiſen können, es habe ſchon vor Matthäus ein Evangelium gegeben, das bereits auch die Geſchichte Jeſu enthielt. Allein auf der andern Seite hat es doch etwas Unwahrſcheinliches, daß dieſe Geſchichte bis in die Jahre 75—80 keine Aufzeichnung gefunden haben ſollte, da doch ſeit dem ſechsten Jahrzehent die einſeitig nur der Zukunft zugewandte ſchwärmeriſche Spannung der eſchatologiſchen Erwartungen, die früher den Blick von der Vergangenheit abgewandt hatte, wenigſtens etwas nachlaſſen und theils durch das immer mehr zunehmende Abſterben der Generation Jeſu, theils durch die Verbreitung des Chriſtenthums in Gegenden, wo ſeine Perſon und Geſchichte noch wenig bekannt war, das Bedürfniß nach urkundlicher Fixirung der Hauptthatſachen mehr und mehr rege werden mußte. Jedoch auch ganz abgeſehen von ſolchen allgemeinen Momenten werden wir durch das Evangelium ſelbſt, und zwar theils durch ſein Verhältniß zu Markus, theils durch die in ihm ſelbſt ſich findenden Spuren von Aenderungen einer ſchon vorliegenden Ordnung und von Einſchiebungen in einen ältern Kontext, mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer ſchriftlichen Geſchichtsquelle hingetrieben. Das Evangelium des Markus bietet nämlich, wie bei der Betrachtung deſſelben ausführlicher gezeigt werden wird, die eigenthümliche Erſcheinung dar, daß es ſeinem

größten Theile nach mit Matthäus in einer Weiſe, welche die Abhängigkeit der einen Schrift von der andern völlig gewiß macht, übereinſtimmt, und daß deßungeachtet weder Matthäus aus unſrem Markus noch die mit Matthäus im Ganzen gleichartigen Partien des Markus aus Matthäus (und Lukas) allein, ſondern nur aus Mitbenützung einer Quelle erklärbar ſind, die einerſeits von unſrem Matthäus verſchieden und andrerſeits doch Lukas gegenüber mit Matthäus wiederum weſentlich verwandt geweſen ſein muß und aller Wahrſcheinlichkeit nach auch von Letzterem benützt worden iſt. Wir werden ſpäter finden, daß es unmöglich iſt, eine im Ganzen ſo ſekundäre Schrift wie unſer zweites Evangelium als Geſchichtsquelle für das erſte zu betrachten, daß es aber deßungeachtet auch manche Reſte einer im Vergleich mit Matthäus urſprünglichern, obwohl dem Hauptinhalte nach mit ihm gleichlautenden Darſtellung enthält; kurz das Markusevangelium und ſein Verhältniß zu Matthäus kann nur durch die Annahme erklärt werden, daß es eine ſpätere, mit Rückſicht auf Matthäus (und Lukas) verfaßte Umarbeitung einer ältern, auch der Darſtellung des Matthäus zu Grunde liegenden Schrift ſei. Was aber Matthäus ſelbſt betrifft, ſo iſt es einmal nicht ganz wahrſcheinlich, daß aus erſtmaliger ſchriftlicher Aufzeichnung der Tradition ein trotz aller litterariſchen Mängel im Ganzen ſo wohlgeordnetes und ſo überſichtlich angelegtes Werk, wie unſer Matthäus, hervorgegangen wäre — ſehen wir ja doch aus Lukas, wie ſchwer es für die evangeliſche Geſchichtsſchreibung war, Ordnung und Klarheit des Planes feſtzuhalten, ſo bald man es unternahm, das in verſchiedenen Quellen aufgehäufte Material in eins zuſammenzufaſſen, obwohl dieſe Quellen bereits ſchriftliche Quellen waren —. Ganz gewiß iſt es ferner, daß Matthäus Kap. 16. 17. 27, 19 und wahrſcheinlich auch 27, 3. 24. 52. 62. 4, 17 eine in feſter und beſtimmter Form ihm vorliegende Geſchichtsdarſtellung hatte, zwiſchen welche er ſeine Abſchnitte aus der Redenſammlung und ſeine apologetiſch-chriſtologiſchen Ueberlieferungen einſchob: es iſt gewiß, daß er 22, 23 in ſeiner Geſchichtsquelle andere Andeutungen über Ordnung des Einzelnen vorfand als die, zu welcher er ſich 23, 1 durch die matthäiſche Redenſammlung veranlaßt ſah; es ſteht feſt, daß er 19, 1. 20, 29 bereits eine beſtimmte Reihenfolge der Ereigniſſe vorgefunden hatte, und daß er 7, 28. f. die Schilderung des Eindrucks der Lehre Jeſu anders ſtellt als ſie urſprünglich geſtanden ſein muß. Hätte nun Matthäus blos den flüſſigen, noch faſt gar nicht beſtimmt geordneten Traditionsſtoff

vor ſich gehabt, ſo wären weder dieſe Inkongruenzen zwiſchen einem ihm vorliegenden ſpröden Material und ſeiner eigenen Anordnung noch dieſe beſtimmten Verknüpfungen einzelner Begebenheiten möglich geweſen; Matthäus muß alſo eine ſchriftliche Geſchichtserzählung vor ſich gehabt haben. Allein ebenſo gewiß iſt es auf der andern Seite, daß dieſe Geſchichtsquelle ihm an ebenſo viel Stellen noch keine beſtimmte Zeitordnung darbot (ſ. S. 75), und daß er ſich durch irgend eine Eigenthümlichkeit derſelben berechtigt glaubte, hie und da von der Ordnung, in welcher ſie das Einzelne zuſammenſtellte, abzuweichen; die Schrift kann noch keine überall durchgeführte Zeitordnung gehabt und muß den Eindruck einer Unſicherheit und Unzuverläßigkeit in chronologiſcher Beziehung gemacht haben, welche einem Spätern das Bewußtſein geben mußte, zu Abänderungen berechtigt oder vielmehr genöthigt zu ſein. Dieſe Schrift kann nun keine andere geweſen ſein, als das petriniſche Evangelium, das nach Papias von Markus verfaßt worden war. Wir haben, um dieß feſtzuſtellen, vier Punkte zu beweiſen, 1) daß der papianiſche Markus eine chronologiſch theils gar nicht theils nur ſehr ungenügend geordnete Schrift war; 2) daß die Geſchichtserzählung des Matthäus aus petriniſcher Ueberlieferung hervorgegangen iſt; 3) daß unſer Markus, obwohl von dem papianiſchen verſchieden, doch auch wiederum auf ihn als ſeine Hauptquelle zurückweiſt und nichts Anderes iſt als eine ihm ſubſtituirte, mit Rückſicht auf Matthäus und Lukas verfaßte Umarbeitung jener ältern Schrift, und 4) daß dieſe Annahme eines ältern Markus überhaupt nothwendig iſt, um das Problem der Entſtehung der kanoniſchen und eines Theils der nichtkanoniſchen Evangelienlitteratur zu löſen. Hier handelt es ſich zunächſt nur um die Nachweiſung der zwei erſten Punkte, und zwar müſſen wir hier vor Allem das papianiſche Zeugniß *) einer beſtimmtern Betrachtung

*) *Μάρκος μὲν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ' ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* — Zu der hier aufgeſtellten Anſicht vom papianiſchen Markus vgl. auch Schleier-

ſeiner einzelnen Momente unterwerfen, als gewöhnlich zu geſchehen pflegt. Daſſelbe hat eine doppelte Seite; es hebt einmal einen Mangel des betreffenden Evangeliums hervor, daß es ihm nämlich an Vollſtändigkeit, Zeitordnung und hie und da an Urſprünglichkeit fehle, es ſucht aber ebenſo andrerſeits dieſen Mangel mit der äußern Stellung ſeines Verfaſſers zu entſchuldigen und ihm wenigſtens das Prädikat der Genauigkeit und Glaubwürdigkeit zu ſichern. Der Presbyter ſagt nämlich, Markus habe von den Worten und Thaten Jeſu ſo viel niedergeſchrieben, als er im Gedächtniß behalten hatte (ὅσα ἐμνημόνευσεν), er habe ferner Einiges ſo geſchrieben, wie er es eben noch in Erinnerung hatte (οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν), d. h. nicht ſo, wie es eigentlich urſprünglich, ſei es nun im Munde des Petrus oder Jeſu ſelbſt, gelautet hatte, ſondern ſo, wie Markus es noch hatte behalten können, oder mit Einem Worte, ſeine Darſtellung habe in manchen Stellen nicht den Charakter des Urſprünglichen und Unmittelbaren, ſondern einer durch das Medium einer nicht überall zureichenden Erinnerung hindurchgegangenen unvollkommenen Reproduktion, und endlich, er habe namentlich nicht τάξει, d. h. nicht gemäß der Zeitordnung, in welcher die Reden und Thaten Jeſu wirklich erfolgt waren, geſchrieben. Daß nicht ein Mangel an Sach-, ſondern an Zeitordnung gemeint iſt, erhellt daraus, daß nachher dieſer Mangel an τάξις damit entſchuldigt wird, Markus habe ſeine Schrift aus Demjenigen, was er aus den Lehrvorträgen des Petrus über Reden und Thaten Jeſu gehört hatte, zuſammengeſtellt, in dieſen Lehrvorträgen aber habe Petrus, wie dieß in der Natur der Sache lag, nicht eine die λόγια κυριακά für ſich wiedergebende und ſie in der urſprünglichen Ordnung vollſtändig zuſammenfaſſende Darſtellung derſelben (σύνταξις) beabſichtigt, ſondern nur inſoweit Mittheilungen über ſie gemacht, als der jedesmalige Gegenſtand, den er beſprach, es erforderte, oder Petrus habe je nach Bedarf immer nur Einzelnes aus der Geſchichte und beſonders aus der Lehre Jeſu (daher hier λόγια allein ſteht), bald Dieſes, bald Jenes ohne Rückſicht auf den urſprünglichen Ort und Zuſammenhang des Einzelnen angeführt, und da nun Markus nur Genauigkeit und Treue bei der Niederſchreibung der in dieſen

---

macher Einl. S. 242. 314. — Daß der von Papias hier angeführte Presbyter nicht der Presbyter Johannes iſt, ſ. b. Hilgenfeld Markus S. 109. f.

Vorträgen enthaltenen Elemente der evangeliſchen Lehre und Geſchichte, nicht aber ſchlechthinige Vollſtändigkeit und Zeitordnung, ſich zum Ziele geſetzt, ſo habe ſeine Schrift nicht anders ausfallen können, als ſie wirklich ausgefallen war, ohne daß ihn darüber irgend ein gegründeter Tadel treffen könnte. An einer Sachordnung fehlte es hienach dieſem Markusevangelium nicht oder doch nicht überall; die Hinweiſung darauf, daß Petrus Lehren und Thaten Jeſu immer nur nach den jeweiligen χρεῖαι, d. h. nach Erforderniß der Gegenſtände (Themen), die er gerade behandelte, herbeigezogen habe, ſcheint vielmehr eben auch daraus gefloſſen zu ſein, daß man in der Schrift des Markus Zuſammenſtellungen geſchichtlich nicht zuſammengehöriger Elemente nach ſachlichen Geſichtspunkten bemerkte. Entweder verhält es ſich mit der Entſtehung dieſes Markus ganz ſo, wie der Presbyter angibt — dann mußte in ihm die Sachordnung vorherrſchen, weil ja Petrus die λόγια in einer Sach- und nicht in der Zeitordnung mittheilte —, oder iſt die Angabe erſt aus der Beſchaffenheit des Evangeliums erſchloſſen — dann mußte es wirklich eine Sachordnung haben, weil man nur durch dieſe auf den Gedanken geführt werden konnte, es müſſen ihm petriniſche Vorträge zu Grund liegen, in welchen nicht eine Ordnung nach der zeitlichen Reihenfolge, ſondern nach ſachlichen Geſichtspunkten eingehalten worden war. Dieſes Zeugniß paßt nun zwar, was den Mangel an Urſprünglichkeit und paſſender Stellung einzelner λόγια betrifft, auch auf unſern Markus (vgl. z. B. 7, 19. 4, 21. 24. 9, 37—50. 11, 25. 26.), aber es paßt nicht auf ihn im Ganzen, weil er eine ſehr genaue, beſtimmte, nirgends wie Matthäus Lücken und Unterbrechungen darbietende chronologiſche Ordnung hat (welche eben dadurch hervorgerufen iſt, daß der Umarbeiter des ältern Markus ſich zu einer Hauptaufgabe machte, die chronologiſchen Mängel des letztern zu beſeitigen). Ewald, ſtatt die Angabe des Papias für die von ihm ganz richtig als nothwendig erkannte Aufgabe der Auffindung einer gemeinſchaftlichen Geſchichtsquelle aller drei Synoptiker zu benützen, nimmt auch einen ältern, aber in Bezug auf Inhalt und Ordnung mit dem jetzigen ſchon ganz identiſchen, nur vollſtändigern Markus und zwar als Quelle des Matthäus an, obwohl aus einem ſolchen Urmarkus weder die eigenthümlichen Erſcheinungen der matthäiſchen Chronologie erklärt, noch, wie ſchon bemerkt, der Mangel an Urſprünglichkeit im jetzigen Markus begreiflich gemacht werden kann; die Ausſage des Presbyters über den Mangel an Ordnung

erklärt er damit, daß derselbe die Ordnung des Johannesevangeliums für die richtigere gehalten habe, während doch vom Johanneischen Evangelium aus auch alle andern Evangelien in dieser Art beurtheilt werden mußten und daher der Mangel an Ordnung nicht als Eigenthümlichkeit gerade dieses Evangeliums bezeichnet werden konnte, und zudem heißt οὐ τάξει nicht in unrichtiger Ordnung, sondern nicht in Ordnung, ohne Rücksicht auf die Zeitfolge. Hilgenfeld (Markusev. S. 112.) glaubt, der Presbyter urtheile vom Standpunkte des Matthäusevangeliums aus; aber Markus weicht weder im Ganzen noch im Einzelnen seiner Anordnung von Matthäus bedeutend ab, sondern hat gerade die Hauptpartien mit ihm gemein; wegen Versetzungen einzelner Ereignisse hätte der Presbyter das Markusevangelium schwerlich des Mangels an Ordnung beschuldigt, und zwar um so weniger, da er dasselbe ja keineswegs herabzusetzen, sondern gegen ungegründeten Tadel in Schutz zu nehmen sucht. Auch hätte ein Mann, der an Markus den Maßstab des Matthäusevangeliums anlegte, die Unvollständigkeit seiner Darstellung der λόγια, nicht aber den Mangel an Ordnung hauptsächlich an ihm hervorheben müssen. Dieser letztere Umstand entscheidet aber auch abgesehen von der Voraussetzung Hilgenfeld's gegen die Identität und ebenso gegen eine so enge Verwandtschaft zwischen unsrem und dem papianischen Markus, wie sie Ewald und Hilgenfeld annehmen. Wenn auch der Urmarkus einige Reden Jesu mehr enthielt als der jetzige, so mußte doch immer noch an ihm die Kürze auffallen, mit der das Didaktische dargestellt war. Davon aber sagt der Presbyter nichts, indem der Mangel an Vollständigkeit von ihm nur als Nebensache behandelt und nicht gesagt wird, daß derselbe sich insbesondere bei den λόγια finde. Vielmehr muß sein Markusevangelium vorherrschend aus λόγια bestanden haben, wie dieß theils aus dem Voranstehen des λεχθέντα und dem Ausdruck κυριακῶν λογίων, theils daraus hervorgeht, daß die Lehrvorträge des Petrus die Quelle des Ganzen sein sollen; diese Lehrvorträge mußten ja gerade vorzugsweise auf das Didaktische zurückgegangen sein, sie mußten vor Allem Reden Jesu zum Behufe der Begründung und Erläuterung ihrer eigenen Belehrungen und Ermahnungen (πρὸς τὰς χρείας) angeführt haben. Das Markusevangelium des Papias war folglich nicht wie das unsrige (und nach Ewald auch der Urmarkus) eine vorzugsweise geschichtliche, sondern eine hauptsächlich Reden Jesu enthaltende Schrift, aber es gab dieselben ohne Rücksicht auf Zeit

und Zusammenhang des Einzelnen, abgerissen und zerstückelt, hie und da zwar nach sachlichen Gesichtspunkten an einander gereiht, aber ohne bestimmte und klare Zeitordnung wieder; es war mehr eine Spruch-, nicht eine wohlgeordnete Redensammlung, und enthielt zugleich auch manches Historische, an welchem man aber gleichfalls Ordnung und Vollständigkeit vermißte. Natürlich war nun aber dieser Mangel an Ordnung nicht überall gleich; die Reden und Ereignisse auf der Reise nach Jerusalem mußten z. B. schon, wenn auch nur durch einzelnstehende Bezeichnungen, wie *ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς Ἱεροσόλυμα*, von den galiläischen unterschieden sein und bildeten ebendarum wahrscheinlich bereits einen auch der Stellung nach gesonderten Cyclus von Erzählungen; noch weniger konnten die Ereignisse in Jerusalem und namentlich die Leidensgeschichte etwa mit den galiläischen Begebenheiten und Reden zu einem ordnungslosen Knäuel zusammengeworfen sein, sondern standen bereits für sich da in der Form kurzer Berichte über die Hauptthatsachen des Einzugs, des Streits mit den jüdischen Gegnern und des Leidens und Todes, obwohl auch hier eine klar und vollständig durchgeführte Ordnung fehlen mußte. Der Mangel an Ordnung bezog sich folglich hauptsächlich auf die Darstellung des galiläischen Aufenthalts und der nicht nach Jerusalem gehörigen Reden; hier stand vieles Historische und Didaktische theils ohne alle bestimmte Zeitangabe (wie etwa Matth. 8, 18 *ἰδὼν δὲ ὄχλον* oder 16, 13 *ἐλθὼν δὲ εἰς τὰ μέρη κ. τ. λ.* oder Luk. 17, 20 *ἐρωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων* und namentlich Luk. 15, 1—17, 10.), theils hie und da nach sachlichen Gesichtspunkten verbunden (vgl. Matth. 11, 20. 25. Mark. 2, 1—3, 6.) neben einander, und zwar konnte diese Ordnung bald dieselbe sein, wie in unsrem Matthäus, bald auch eine andere (vgl. Matth. 7, 28.). Ein solches namentlich in den Reden theils gar nicht theils nur sehr unvollkommen geordnetes petrinisches Evangelium hat unser Matthäus nothwendig zur Voraussetzung. Den Mangel an Ordnung und ebendarum auch an Klarheit und effektvoller Wirkung der Hauptreden beseitigt er durch Aufnahme der großartigen und schön abgerundeten matthäischen Redensammlung, nimmt aber deßungeachtet eine große Zahl kleinerer, so gewiß als etwas noch getreu aufbehaltener Reden Jesu, wie sie ein petrinisches Evangelium enthalten mußte, auf; die unvollkommene Ordnung der kleinern Reden und Begebenheiten behält er an manchen Stellen, wenn dieselbe eine Sachordnung ist, bei, da es ihm selbst um letztere zu thun ist; an

den Hauptpunkten der Geſchichte aber fügt er in offenbarem Gegenſatze gegen einen von ihm vorgefundenen Mangel an Ordnung genauere Zeitbeſtimmungen hinzu (4, 12. 17. 13, 1. 16, 21. 19, 1. 21, 23. 24, 1.), weil es ihm doch auch in chronologiſcher Beziehung um Ordnung und Klarheit, um dieſe zwei Hauptbedingungen einer lesbaren Darſtellung, zu thun iſt. Aus der Vorausſetzung einer Benützung dieſes ältern Markus erklärt ſich ſomit der ganze Charakter und Inhalt des Matthäusevangeliums, ſo weit der letztere nicht aus der Redenſammlung entlehnt iſt, ſo befriedigend, als es nur immer verlangt werden kann; es erklärt ſich aus ihr namentlich das unverkennbare Gepräge geſchichtlicher Einfachheit und Wahrheit, das ſowohl den einzelnen Redeſtücken als den meiſten Wundererzählungen des Matthäus eigen iſt (obwohl auch er wie in der Leidensgeſchichte ſo auch ſonſt manches Einzelne aus der mündlichen Ueberlieferung in die Erzählung des Markus eingeſchoben haben mag); aus ihr wird der abgeriſſene, fragmentariſche Charakter der Erzählungsweiſe, das häufige Abbrechen des Zuſammenhangs, das häufige Vorkommen von Einſchiebſeln in einen ältern Kontext und die Ungleichartigkeit dieſer ſpäter eingeſchobenen, großentheils dem Gebiet des Idealen und Uebergeſchichtlichen angehörigen Darſtellungen mit dem übrigen Inhalt des Evangeliums vollkommen begreiflich. Daß nun aber wirklich eine petriniſche Schrift die Geſchichtsquelle unſres Verfaſſers war, geht aus manchen Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden im Vergleich mit den matthäiſchen Redeganzen und aus dem Umſtande hervor, daß der Apoſtel Petrus ſo ſehr den Mittelpunkt der ganzen Geſchichtsdarſtellung einnimmt, daß man nach dieſer Seite unſer Evangelium geradezu ſelbſt ein petriniſches Evangelium nennen könnte. Der Gegenſatz gegen das Jüdiſche und das Bewußtſein der Hoheit der Perſon Jeſu drückt ſich offenbar in den kleinern Reden beſtimmter aus als in den größern der matthäiſchen Urſchrift. Die Unterordnung des Rituellen unter das Religiösſittliche wird nur 9, 13. 12, 7 (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν), 9, 16 (ἱμάτιον παλαιόν), 12, 5—8 (ἔτι μεῖζον τοῦ ἱεροῦ, κύριος τοῦ σαββάτου), 15, 11 (οὐ τὸ εἰσερχόμενον κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον) ganz beſtimmt ausgedrückt, während die Bergrede auch das Ritualgeſetz (5, 19. 23. 6, 16), die Rede Kap. 23 ſogar die phariſäiſche Geſetzgebung (V. 3) noch feſthält und 24, 20 eine noch ganz buchſtäbliche Beobachtung des Sabbathgeſetzes vorausgeſetzt wird, eine Eigenthümlichkeit, die auf merkwürdige Weiſe mit dem Nachdruck, der Mark. 2, 27 (τὸ

σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο κ. τ. λ.) und 3, 19. 7, 1—23 auf dieſen Punkt der Lehre Jeſu gelegt wird, und mit dem Umſtand übereinſtimmt, daß Markus 12, 28 ff. dieſe untergeordnete Bedeutung des Rituellen von einem jüdiſchen γραμματεύς beſtätigt werden läßt; die kleinern Redeſtücke ſprechen ausdrücklich die Ausdehnung der Gnade Jeſu auch auf gläubige Heiden aus (8, 11. 15, 28), während 10, 5 den Apoſteln unterſagt wird, zu Heiden und Samaritern zu gehen (über 21, 43. 24, 14 ſ. S. 44); und 11, 27 finden wir eine Stelle, in welcher Jeſus ſich über ſein Verhältniß zu Gott ganz anders, viel innerlicher und beſtimmter ausdrückt als Matth. 18, 19. 28, 18, in welchen Stellen immer nur die hohe Macht, die ihm von Gott zugewieſen iſt, hervorgehoben wird. Dieſe Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden repräſentiren uns ganz den Standpunkt des Apoſtels Petrus, der ſchon früh (Gal. 2, 12. A.G. 10) eine Neigung zur Durchbrechung der Schranken des Judenthums zeigt und bei der Bekehrung des Kornelius geradezu das Verfahren Jeſu gegen den Hauptmann in Kapernaum und gegen die kananäiſche Frau ſich zum Muſter genommen zu haben ſcheint, daher er auch ſpäter, wenn auch nicht in Rom, ſo doch in Phönicien und Syrien ſich der Heidenbekehrung widmete (eine Miſſionsthätigkeit, die den Erzählungen der Rekognitionen und Homilien zu Grund liegt); der beſchränktere Geſichtspunkt von Kap. 10 dagegen entſpricht ganz der Angabe, daß Matthäus unter den Hebräern das Evangelium gepredigt habe. Auch die Matth. 13, 14 ff. 15, 8 f. bemerkbaren bedeutenden Abweichungen vom Urtext des alten Teſtaments zu Gunſten der LXX finden, ſo weit ſie nicht ſchon aus dem Konterte ſelbſt ſich nothwendig ergeben (S. 41), ſehr einfach ihre Erklärung darin, daß der erſte Evangeliſt hier eine griechiſche Schrift vor ſich hatte, in welcher die Citate nach der alexandriniſchen Ueberſetzung wiedergegeben waren. Endlich ſtoßen wir 11, 21 auf einen ſpeciellen Zug, der auf ein Evangelium, welches Markus benützt hat, und damit wohl eben auf das petriniſche Evangelium zurückweist, nämlich eine Erinnerung an die Thaten Jeſu in Bethſaida, das Matthäus ſonſt nirgends erwähnt, wohl aber Markus (6, 45. 8, 22). Was aber die Hauptſache iſt, die Geſchichtserzählung unſers Evangeliums läßt den Apoſtel Petrus überall ſo ausſchließlich hervortreten und bewegt ſich ſo ganz in dem Gebiet der Heimathſtadt des Petrus (Kapernaum), daß man auch hiedurch auf eine Ueberlieferung, die von Petrus ausgieng und ihn beſonders hervorhob, zurückgeführt

wird*). Mit der Berufung des Petrus beginnt die Thätigkeit Jesu, mehrere ihn betreffende Stücke (14, 28 ff. 17, 24 ff.) und besonders die Erklärung des Petrus zum Fels der Kirche 16, 17 ff. hat nur Matthäus; 15, 15. 16, 16. 19, 27 ist Petrus der Sprecher, in ähnlicher Weise wie im Markusevangelium (11, 21), das auch noch jetzt Spuren der besonderen Wichtigkeit des Petrus in der älteren Darstellung an sich trägt (1, 36. 16, 7), obwohl es aus später zu betrachtenden Gründen die Hauptstelle (Matth. 16, 17) weggelassen hat. Man sieht aus 9, 9, daß der erste Evangelist auch seines Gewährsmanns Matthäus in ehrender Weise Erwähnung thun will; aber dieß ist das Einzige, was er von ihm zu berichten weiß, sonst ist überall Petrus der Mittelpunkt des Jüngerkreises. Es ist ferner gewiß nicht zufällig, daß unser Markus gerade die Stücke, von denen wir annehmen mußten, daß der erste Evangelist sie in eine von ihm vorgefundene Erzählung eingeschoben, theils gar nicht hat (Matth. 1. 2. 27), theils in ihnen wenig oder gar nichts Eigenes, sondern nur einen matten Nachklang des Matthäus darbietet (Versuchung 1, 13 und Verklärung 9, 1—13); diese Stücke standen mithin im Urmarkus noch gar nicht oder noch in einer ganz andern, weniger entwickelten Form und sind in das jetzige zweite Evangelium erst aus Matthäus aufgenommen worden; die Grundschrift von jenem war folglich eine noch kürzere und einfachere Schrift, die der erste Evangelist mit Zusätzen aus der spätern Tradition zu bereichern sich veranlaßt sah, wie auch der Presbyter des Papias theils die Kürze, theils die nicht recht befriedigende, manches (für ihn) Wichtige und Wesentliche nicht enthaltende Simplicität oder Magerkeit seines Markus anzudeuten scheint (ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν). Die Veränderungen, welche der erste Evangelist außer den bereits hervorgehobenen Zusätzen mit dem petrinischen Evangelium vornahm, sind deswegen schwer zu erkennen, weil der jetzige Markus großentheils nach Matthäus und Lukas umgearbeitet ist; auch weiß man nicht, was Matthäus etwa unter Benützung der galiläischen Tradition geändert oder hinzugethan hat; es ist ja nicht blos möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß er, obwohl durch die Schrift des Markus zur Abfassung seiner eigenen mitveranlaßt, doch in manchen Punkten

*) Hilgenfeld, Markus S. 14 macht in diesem Punkte einen Unterschied zwischen der Darstellung des Matthäus und Markus, den man nicht richtig finden kann. So kommt z. B. Jesus bei Matthäus keineswegs erst 8, 5 „zuerst nach Kapernaum", sondern noch früher als bei Markus (4, 13).

ch in einem Gegensatze zu ihr sich befand, sei es nun in Folge
weichender Ueberlieferungen, an welchen es hier bei einem Kenner
galiläischen Tradition nicht fehlen konnte, oder auch abweichender
sichten über den Hauptinhalt der evangelischen Geschichte, welchen
s für die außerjüdische Welt verfaßte petrinische Evangelium natür-
mehr in den allgemein menschlichen Elementen, er selbst aber
hr in der dem Judenthum zugekehrten Seite der Lehre und Thä-
keit Jesu finden mußte. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich der
angelist, dem es um eine vollständige Zusammenfassung der Lehre
su zu thun war, hauptsächlich in den Reden an die λόγια des
rkus gehalten; wie er die größern Redeganzen von Matthäus
lehnte, so die kleinern von Petrus, wogegen er in der Erzählung
Fakta hie und da andern Traditionen als sein Vorgänger ge-
zt zu sein scheint. Einen Anhaltspunkt, um die Aenderungen und
abweichenden Relationen des Matthäus herauszufinden, gewähren
s theils diejenigen Stellen unsers Markus, die durch ihre Ur-
ünglichkeit und Tendenzlosigkeit auf jenes ältere Evangelium zu-
hweisen und nur als Reste aus diesem genetisch begreiflich sind,
ls die Partien des Matthäus, in welchen sich seine Darstellung
nichtursprüngliche Modifikation einer ältern kundgibt, und im
gensatze zu diesen ebenso diejenigen, in welchen seine Abweichung
n der Tradition des Markus nur aus selbstständiger Benützung
er andern Ueberlieferung erklärt werden kann. Hiernach scheint
n Matthäus anzugehören: die Weglassung der Nachrichten über
Missionsthätigkeit der Jünger und ihre Rückkehr von derselben
Mark. 6, 12. 30), daher rührend, daß er gemäß der ihm vorlie-
den Fassung der Apostelinstruktion (Kap. 10) das 9, 35 ff. Er-
lte nicht als Aussendung der Jünger während des Lebens Jesu
st, sondern als Anweisung für ihr zukünftiges Wirken, als
ἀταξις" (11, 1) für die Zeit ihres einstigen selbstständigen Wir-
s auffaßte (von Ewald S. 255 f. nicht richtig erklärt); die Weg-
ung der Notiz Mark. 11, 16 οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις σκεῦος διενέγκῃ
τοῦ ἱεροῦ, vielleicht um die V. 13 citirte Stelle Jes. 56, 7
πήλαιον λῃστῶν etc.) unmittelbar auf die Austreibung der πωλοῦν-
und κολλυβισταί, auf welche sie sich bezieht, folgen zu lassen; die
glassung der Erzählung von dem Jüngling in Gethsemane Mark.
, 51, die unsrem mehr aufs Ganze und Wesentliche gerichteten
rfasser als unbedeutend erscheinen mußte; vielleicht auch die Besei-
ung der Worte καὶ τῷ Πέτρῳ aus dem Befehl des Engels

Mark. 16, 7, entweder darauf beruhend, daß die Nennung des Petrus ihm als überflüſſig erſchien, oder darauf, daß ſie im Urmarkus vielleicht mit weitern Erzählungen (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.) zuſammenhieng, die Matthäus übergehen zu müſſen glaubte, weil die galiläiſche Tradition, in welcher Jeſus nicht gleichſam die Jünger aufſucht, ſondern vielmehr ſie ihn aufſuchen heißt, ſie an einen beſtimmten Ort beſcheidet, ihm als die treffendſte und zum Beweis der objektiven Realität der Wiederbelebung Jeſu geeignetſte erſchien (obwohl auch Markus, vgl. 14, 28, dieſe Chriſtophanien noch in Galiläa hatte geſchehen laſſen); die Aenderung des τί με λέγεις ἀγαθόν Mark. 10, 18 in τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, entweder aus chriſtologiſchen Rückſichten oder weil Matthäus gemäß ſeinem Intereſſe für das Geſetz das Letztere als Hinweiſung darauf, daß man nach dem Guten nicht erſt zu fragen brauche, ſofern man es ja ſchon im Geſetz vor ſich habe, vorzog; der Zuſatz παρεκτὸς λόγου πορνείας 19, 9, daher rührend, daß der Evangeliſt vielleicht der Redenſammlung (5, 32) folgend dieſem Gebote eine Form geben wollte, in welcher es ſich auf das wirkliche Leben anwenden ließ; die Verſetzung der Verſe 7, 28. 29 von der Stelle Mark. 1, 22 an die Bergrede (S. 77); die V. 16 (ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν) widerſprechende Aenderung ἐθεράπευσεν πάντας 12, 15 ſtatt der Dämonenaustreibungen Mark. 3, 11. 12 (Ritſchl Theol. Jahrb. 1851, S. 516), weil nämlich der Evangeliſt, dem überhaupt bei ſeiner Anſicht von Jeſu Krankenheilungen das Wichtigere ſind (S. 11), ſtatt die Dämonenaustreibungen zur Hauptſache zu machen, Heilungen aller und jeder Art haben wollte, um das menſchenfreundliche Wirken Jeſu hier, wo er einen zuſammenfaſſenden Rückblick auf daſſelbe wirft, in größerem Umfange (V. 21) und ebendadurch auch die in dem Verbot V. 16 liegende Beſcheidenheit Jeſu (V. 19) in deſto höherem Lichte erſcheinen zu laſſen; die Veränderung des Levi in Matthäus, wahrſcheinlich der den Matthäus als paläſtinenſiſchen Landesapoſtel beſonders hoch haltenden galiläiſchen Ueberlieferung zufolge; die Milderung des Auftretens der Verwandten Jeſu gegen ihn Mark. 3, 21, die ihm als Judenchriſten, als Verehrer des davidiſchen Geſchlechts und als Erzähler der übernatürlichen Empfängniß ſehr nahe liegen mußte; die antipharisäiſche Umgeſtaltung von 22, 34. 41 und die unpaſſende Einführung der Sadducäer (16, 1) und Johannisjünger (9, 14. ſ. S. 80); die Vertauſchung des bei Markus offenbar urſprünglichen Dalmanutha mit Magdala oder Magadan (wovon bei

Markus das Nähere), die Verdopplung der Thiere des Einzugs (nach Sach. 9, 9), die S. 86. f. zusammengestellten Modifikationen und Zusätze zur Leidensgeschichte nebst den übrigen apologetisch-messianischen Stücken. In den Wundererzählungen (8, 28 ff. 9, 27 ff. 20, 29 ff.) scheint Matthäus hie und da einer eigenen, die Zahl der Wunder und insbesondere der geheilten Personen häufenden Ueberlieferung gefolgt zu sein; es ist z. B. undenkbar, daß er ohne eine solche den Namen des Blinden in Jericho Mark. 10, 46, der dort gewiß ursprünglich ist, weggelassen und dafür zwei Ungenannte gesetzt hätte, und ebenso scheint 9, 27 ff. dasselbe Ereigniß wie Mark. 8, 22 ff., aber offenbar nach einer andern Ueberlieferung zu Grunde zu liegen. Die gadarenische Dämonenaustreibung und die Erweckung der Tochter des Jairus scheinen zwar im jetzigen Markus auf der Grundlage der bei Matthäus gegebenen Darstellung nach Lukas umgebildet und daher im Urmarkus eine der matthäischen verwandtere Fassung gehabt zu haben; allein es ist deßungeachtet wahrscheinlich, daß auch hier bei der erstern die Zweizahl der Besessenen erst Matthäus angehört, und daß, was die letztere betrifft, alle diese vier 9, 18—34 unmittelbar an einander gereihten Wundergeschichten dem Matthäus bereits in der Form einer Erzählungsgruppe, wie sich solche in der Tradition durch Aneinanderreihung des Gleichartigen bildeten (vgl. Mark. 2, 1—3, 6), vorlagen. Dagegen kann die frühe Stellung dieser Wunder, sowie des Seesturms und der gadarenischen Dämonenaustreibung und die enge Verbindung der Erweckung der Tochter des Jairus und der Rede über das Fasten nicht wohl auf die Tradition zurückgeführt werden; es scheint, daß hier das Streben des Matthäus nach Zusammenstellung der Hauptwunder vor Kap. 10 und eine frühere Stellung dieser Stücke im Urmarkus als im jetzigen zusammengewirkt haben. Es läßt sich wohl denken, daß erst der Verfasser des letztern sie in den zweiten Theil der galiläischen Wirksamkeit Jesu verlegte, weil er bei der Wichtigkeit, die für ihn die Wunder haben, dem Vorgang des Lukas gemäß auch diesen Theil mit einer Reihe von Erzählungen dieser Art ausstatten wollte; wenigstens bei der Blindenheilung 8, 22—26 scheint er keine sichere Zeitbestimmung vorgefunden zu haben, da er sie mit der ganz allgemeinen Bemerkung *καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν* ans Vorhergehende anreiht. Die Annahme, daß Matthäus gerade bei den Wundererzählungen zugleich der Tradition folgte, während er bei den Reden sich enger an Markus anschloß, hat den Umstand für sich, daß

man gerade bei den λόγια auf genaue authentiſche Ueberlieferung des Einzelnen zu ſehen hatte, wie ſie ſich eher von einer ſchriftlichen Darſtellung derſelben erwarten ließ, wogegen es bei Fakta und Handlungen nicht auf dieſes wörtliche Wiedergeben der Erzählung ankommt und daher hier eine Ergänzung oder Berichtigung des Markusevangeliums durch mündliche Ueberlieferungen keinen Anſtand haben konnte. Auch der Geſichtspunkt läßt ſich noch erkennen, der dieſen Ueberlieferungen zu Grunde lag und ſie unter ſich zuſammengehalten haben mochte; ſie ſind nämlich faſt insgeſammt Beiſpiele davon, wie Jeſus durch Heilungen und andere Wunder die ihm entgegenkommende πίστις belohnte (8, 10. 9, 21. 28) und die ὀλιγοπιστία beſchämte (8, 26. 9, 24. 25. 14, 28—31). Zu vollkommen beſtimmten, alles Einzelne feſtſtellenden Ergebniſſen über das Verhältniß des Matthäus zum urſprünglichen Markus kann man, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht gelangen; es iſt dieß aber auch für die Erklärung der Kompoſition des erſtern nicht nothwendig, es genügt, das allgemeine Reſultat gewonnen zu haben, daß Matthäus eine ältere, auch von Markus benützte, griechiſche und zwar petriniſche Schrift vor ſich hatte. Auch ohne das papianiſche Zeugniß würde dieſes Reſultat feſtſtehen, da weder die Kompoſition der beiden erſten Evangelien noch ihr inneres Verhältniß zu einander ohne eine ſolche gemeinſchaftliche Quelle ſich erklären läßt. Daß von Matthäus eine griechiſche Evangelienſchrift benützt ſei, iſt auch die Anſicht Bleek's (Beitr. S. 58); daß dieſe Schrift ein petriniſches Markusevangelium ſei, wird von Credner (Einl. S. 204) und im Grunde ja auch von Ewald und neueſtens von Ritſchl angenommen, nur daß der Erſtere den ältern Markus vom jetzigen nicht hinlänglich ſcheidet und Letzterer geradezu unſern Markus als Geſchichtsquelle des Matthäus anzuſehen geneigt iſt, ohne jedoch ſich ganz beſtimmt dafür auszuſprechen, wozu ihn ohne Zweifel doch das unabweisbar ſich aufdringende Gefühl des ſekundären Charakters unſres zweiten Evangeliums bewogen hat. Wenn Bleek S. 64 die Anſicht, daß das papianiſche Zeugniß auf ein von dem unſrigen verſchiedenes Markusevangelium gehe, als eine nicht gerade unwahrſcheinliche betrachtet und ihr nur deßwegen nicht beitreten zu können glaubt, weil die kirchlichen Schriftſteller von einem ſolchen nichts wiſſen, ſo kann hiegegen bemerkt werden, daß dieſe Schriftſteller ja auch mit den vielen Diegeſen Luk. 1, 1 wenigſtens nicht vollſtändig bekannt ſind, und daß eine wegen ihres Mangels an Ordnung und

Zuſammenhang ungenießbare Schrift, wie ſie hier vorausgeſetzt wird, zur Zeit des Irenäus und Klemens von Alexandrien ſchon längſt vergeſſen und verloren ſein mußte, weil ſie damals ſchon längſt durch brauchbarere Evangelien erſetzt war. Das Proömium des Lukas zeigt, daß es viele auf apoſtoliſcher Ueberlieferung beruhende Schriften über die evangeliſche Geſchichte gab, an welchen aber Lukas Manches, z. B. namentlich chronologiſche Ordnung (καθεξῆς V. 3) vermißte, daher er ſie als bloße „Verſuche“ bezeichnet; hienach iſt es gar nicht unwahrſcheinlich, daß er hier insbeſondere dieſen ältern Markus im Auge hatte. Auch dieß darf nicht auffallen, daß nicht in Paläſtina, wie man zunächſt erwarten könnte, ſondern allem Anſcheine nach im Gebiet des außerpaläſtinenſiſchen Chriſtenthums, vielleicht des Heidenchriſtenthums, das erſte ausführlichere Evangelium hervorgetreten iſt. In Paläſtina blieb die Erinnerung an Jeſum auch bei blos mündlicher Ueberlieferung, wie ſie im damaligen Judenthum gewöhnlich war, noch lange Zeit lebendig genug, wogegen ſich bei außerpaläſtinenſiſchen Juden und vollends bei Heidenchriſten weit bälder das Bedürfniß einer vollſtändigern Darſtellung der Geſchichte und Lehre Jeſu geltend machen mußte (vgl. 1 Kor. 11. 15). Ebenſo natürlich iſt es aber auf der andern Seite, daß die Kompoſition eines ſolchen nichtjüdiſchen Evangeliums nun auch innerhalb des paläſtinenſiſchen Chriſtenthums den Gedanken einer ähnlichen Arbeit hervorrief, und zwar um ſo mehr, wenn Form, Ordnung und Inhalt einer ſolchen Schrift noch ſehr Vieles vermiſſen ließ und zugleich das in einem Evangelium dieſer Art natürliche Zurücktreten der engern Beziehung der Thätigkeit Jeſu auf das jüdiſche Volk den Wunſch anregte, eine Schrift zu haben, welche hierin die jüdiſche Anſchauungsweiſe beſſer befriedigte. Man konnte ſich zur Abfaſſung einer ſolchen namentlich auch dadurch berechtigt glauben, daß man im Beſitz ſchätzbarer Dokumente, wie die Redenſammlung des Matthäus, und einer umfaſſenden Tradition über das Leben und Wirken Jeſu ſich befand, welche in jener erſten Schrift nicht vollſtändig enthalten war und in vielen Punkten von ihrer Darſtellung abweichen mochte. Die Annahme, daß unſer Matthäusevangelium ein älteres griechiſches zur Vorausſetzung habe oder vielmehr durch daſſelbe mit hervorgerufen worden ſei, erklärt aber außerdem auch die griechiſche Abfaſſung des erſtern, die man wegen ſeiner Beſtimmung für Judenchriſten allerdings auffallend finden könnte. Wenn nämlich jenes ältere Evangelium, wie es nicht anders ſein konnte, namentlich bei

Judenchriſten vielen Eingang gefunden hatte, ſo mußte ſich dadurch ein judenchriſtlicher Schriftſteller, wie der erſte Evangeliſt, der im Beſitze reicherer und nach ſeiner Anſicht zuverläßigerer Materialien war, nur um ſo mehr aufgefordert finden, den Leſern dieſes griechiſchen Evangeliums ein anderes in gleicher Sprache abgefaßtes in die Hand zu geben, das ebendarum eine nicht minder weite Verbreitung wie jenes hoffen konnte. *) — Durch dieſe Anſicht von dem ältern Markus als Geſchichtsquelle für den erſten Evangeliſten wird zugleich eine Schwierigkeit gehoben, welche bei der Vorausſetzung, daß Matthäus das älteſte judenchriſtliche Evangelium ſei, nothwendig entſtehen muß. Daß nämlich das älteſte judenchriſtliche Evangelium eine Lehre, die wenigſtens von der Mehrzahl der Judenchriſten nicht anerkannt wurde, die Lehre von der übernatürlichen Empfängniß Jeſu, enthalten haben ſollte, iſt ganz und gar nicht wahrſcheinlich, wogegen es ſehr wohl denkbar iſt, daß, nachdem Markus bereits einige Zeit vorhanden geweſen war, ein galiläiſch-nazaräiſcher Judenchriſt, wie der Verfaſſer unſres Matthäus, ſeinem der Vertheidigung der höhern Würde Jeſu gegen die Juden gewidmeten Werke auch dieſe Lehre einverleibte, welche ſo ganz geeignet dazu war, insbeſondere alle jüdiſchen Angriffe auf die Perſon des Stifters zurückzuweiſen. Wir betrachten daher unſern Evangeliſten als denjenigen Schriftſteller, welcher die Redenſammlung des Matthäus mit der ältern Schrift des Markus und der galiläiſchen Lokaltradition zu Einem Ganzen verbunden hat. Nach dem früher Bemerkten haben wir ihn unter den in's Oſtjordanland ausgewanderten galiläiſchen

*) Auch die Beſchaffenheit der alttestamentlichen Citate erklärt ſich bei dieſer Vorausſetzung über die Quellen des Matthäus einfach. Die von den LXX theils abweichenden theils unabhängigen Anführungen 11, 10. 10, 35. 36. 5, 5 überſetzte er einfach aus der hebräiſchen Urſchrift des Apoſtels; 22, 37, wo er Markus ohnedieß umänderte, verfuhr er auch in der Anführung von 5 Moſ. 6, 5 ſeiner Gewohnheit gemäß ſelbſtſtändig mit eigener Benützung des Urtextes; ebenſo 27, 43. 46 (26, 31?); 13, 14. 15, das, wenn es in der Redenſammlung ſtand, bereits ähnlich wie die Ueberſetzung der LXX gewendet geweſen ſein mußte, gab er vielleicht nach Markus gemäß den LXX; 21, 42 überſetzte er aus der Urſchrift wahrſcheinlich mit Markus gemäß den hier ganz wörtlich übertragenden LXX; in der Verſuchungsgeſchichte folgte er, obwohl mit freier Behandlung, den LXX, deren Ueberſetzung (z. B. ἐκπειράσεις V. 7, μόνῳ V. 10, ῥήματι V. 4) hier eben die paſſende, ja die einzig mögliche war; 3, 3 nahm er wohl aus Markus, und ebenſo die übrigen in den Reden der Perſonen der Geſchichte zerſtreuten Anführungen, weil ſie dort bereits die geeignete Form erhalten hatten.

(nazaräiſchen) Chriſten zu ſuchen; aus dieſem Umſtande erklärt es ſich, daß ihm eine große Zahl von Traditionen aus dem Stammlande des Chriſtenthums zu Gebote ſtand, und ebenſo begreiflich wird hieraus der mythiſche Charakter der Kap. 2. 27, 3. ff. 52. f. 62. ff. referirten judäiſchen und jeruſalemiſchen Ereigniſſe. Vor Allem aber war es natürlich, daß bei dieſen galiläiſchen Chriſten die matthäiſche Redenſammlung hohes Anſehen genoß, da ſie eben ihren Standpunkt repräſentirte (S. 33), und da ihr Urheber wahrſcheinlich ſelbſt längere Zeit unter ihnen gewirkt hatte (vgl. Gal. 1, 19. 2, 9, wonach Matthäus nicht im ſüdlichen Paläſtina thätig geweſen zu ſein ſcheint). Dieſe Redenſammlung machte ebendarum auch der Evangeliſt zur Grundlage ſeiner Schrift, er gab nichts als ein mit den erforderlichen hiſtoriſchen und apologetiſchen Zuſätzen bereichertes Matthäusevangelium; unter dieſem Titel gewann ſein Werk allmälig eine immer weitere Verbreitung und hat ihn denn auch mit Recht noch bis auf den heutigen Tag behalten.

VII. Die Abfaſſungszeit des Evangeliums; ſein Verhältniß zu den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten. Die Data für die Beſtimmung der Abfaſſungszeit des Evangeliums ſind für uns hauptſächlich in den Reden über die Paruſie enthalten, welche, wie auch die des Lukas, in ihrer jetzigen Geſtalt mit manchen Beziehungen auf wirkliche Ereigniſſe der Zeiten, die ſie im Auge hatten, durchflochten ſind (ſ. S. 20 ff.). Sie unterſcheiden, wie früher gezeigt wurde, drei Perioden: die ἀρχὴ ὠδίνων, die Zeit, in welcher bereits Erſchütterungen des beſtehenden Zuſtandes der Dinge eintreten, aber noch außerhalb der Chriſtenheit; ſodann die ὠδῖνες, in äußerer und innerer Bedrängniß des Chriſtenthums beſtehend (die neroniſche Zeit), zugleich aber die Epoche, in welcher die Kunde des Evangeliums ſich nach allen Seiten hin über die Welt verbreitet; und hierauf das τέλος, das ſelbſt wieder in zwei Akte zerfällt, die Verwüſtung des Tempels und die Paruſie, zwiſchen dieſen beiden aber nur eine kurze an Pſeudomeſſiaſſen beſonders reiche Zwiſchenzeit. Hienach führt uns die Rede keinenfalls weit über das Jahr 70 herab; ſie folgt der Geſchichte Schritt vor Schritt bis zu dieſem Jahre und etwas darüber; dann aber tritt εὐθέως die Paruſie ein. Dieſes εὐθέως darf jedoch nicht ſo ſtreng genommen werden, da z. B. Hegeſippus die Zerſtörung Jeruſalems εὐθύς nach der Tödtung des Jakobus ſetzt, obwohl 7—8 Jahre dazwiſchen liegen (Eus. H. E. 2, 23), und da auch hier in Dem,

was (V. 24. ff.) über die pseudomessianischen Umtriebe der Zeit nach der Zerstörung gesagt ist, eine ziemliche Zwischenzeit zwischen dieser und der Parusie vorausgesetzt wird; das εὐθέως ist mithin so zu nehmen: so schnell, daß nicht wieder ein anderes größeres Weltereigniß dazwischen, sondern auf die θλῖψις in unmittelbarer Folge das Weltende eintritt. Hienach bleibt das ganze erste Jahrzehent nach der Zerstörung Jerusalems für die Abfassung dieser Rede offen; in diesem Sinne das εὐθέως genommen konnte man auch noch mehrere Jahre nachher, wenn man den nunmehrigen Eintritt der Parusie erwartete, sie als eine „sogleich nach jener Trübsal" kommende bezeichnen. Die Richtigkeit dieses Schlusses hängt freilich vor Allem davon ab, daß V. 15 ff. wirklich die Zerstörung Jerusalems durch Titus gemeint ist. Baur (Unters. 605 ff. Theol. Jahrb. 1851. S. 323) stellt dieß in Abrede, weil sich vor diesem Ereignisse weder falsche Messiasse noch bedeutende Völkerkriege noch Christenverfolgungen, durch welche viele Christen zum Abfall verleitet worden wären, nachweisen lassen, wogegen dieß Alles auf den jüdischen Krieg unter Hadrian, unter dem Pseudomessias Barchochba vollkommen passe; durch diese Annahme erhalte besonders das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως erst seine rechte Bedeutung; es gehe nämlich, wie es Dan. 9, 27 (1 Makk. 1, 54) den von Antiochus Epiphanes im jerusalemischen Tempel errichteten Jupitersaltar bezeichne, so hier auf die Bildsäule des kapitolinischen Jupiter, die Hadrian auf dem Platz des ehemaligen Tempels errichten ließ. Es ist gewiß anzuerkennen, daß diese Erklärung (vgl. die weitere Ausführung Unters. S. 607), was das βδ. τ. ἐρ. angeht, eine höchst treffende ist und die Schwierigkeiten dieses Ausdrucks vollkommen lösen würde. Allein es fragt sich, ob die Bedenken gegen die Beziehung auf die Zerstörung unter Titus wirklich so bedeutend sind, wie Baur will, und ob nicht gegen seine Erklärung sich gleichfalls exegetische und historische Schwierigkeiten erheben. Ueber die falschen Messiasse ist schon oben das Nöthige bemerkt worden; dazu kommt aber weiter, daß die „Vielheit" der ψευδόχριστοι durch die Beziehung auf Barchochba nicht erklärt wird, sondern derselben vielmehr entgegensteht, und daß diese ψ. bei Matthäus keineswegs, wie Barchochba, als Verfolger der Christen, sondern als gefährliche Verführer erscheinen, deren Künsten man keinen Glauben schenken soll, daher auch V. 15 ff. keine Warnung an die Christen vor den sie verfolgenden Juden, sondern eine Warnung an die Juden (οἱ ἐν τῇ

Ἰουδαίᾳ) vor den sie bedrängenden (auswärtigen) Feinden zu fliehen sich vorfindet. Die bedeutenden Völkerkriege V. 7 passen gleichfalls nicht zu dem jüdischen Aufstand unter Hadrian, so sehr auch derselbe, wie Dio Cassius sich ausdrückt, „die ganze Welt in Bewegung setzte"; es heißt von ihnen nicht blos ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος, sondern βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, was nur auf zwei größere Reiche wie das römische und parthische, nicht aber auf das jüdische Volk gehen kann, das, überall zerstreut, keine βασιλεία bildete; die Partherkriege seit Claudius waren zwar an sich nicht sehr bedeutend, aber es kommt ja hierauf auch nicht an, sondern darauf, ob sie der damaligen jüdischen Christenheit als so bedeutend erschienen, daß sie als Vorzeichen des Endes betrachtet werden konnten, und dieß ist nichts Unmögliches, sondern sehr wahrscheinlich, da die glühenden eschatologischen Erwartungen jener Zeit alle derartigen Erscheinungen eifrigst ergriffen, an welche sich irgend eine bestimmtere Hoffnung anknüpfen ließ — sehen wir ja doch V. 6, daß schon ganz gewöhnliche Kriege und Kriegsgerüchte als Anlaß zu lebhafter Besorgniß, das Ende möchte nahe sein, bezeichnet werden —. Was die Christenverfolgungen betrifft, so waren die Verfolgungen in Jerusalem und Rom, bei welchen Jakobus, Paulus u. A. den Tod fanden, bedeutend genug, um auch manchen Abfall zu veranlassen (vgl. S. 23); auf die Verfolgungen unter Barchochba können die V.V. 9. ff. nicht bezogen werden, theils wegen des ἐθνῶν, theils weil dieselben zu den ὠδῖνες (V. 8), nicht aber zu den das τέλος bezeichnenden Ereignissen von V. 15 an gerechnet werden. Die Hauptschwierigkeit aber, welche der Beziehung von V. 15 auf den Krieg unter Hadrian entgegensteht, ist die, daß der Evangelist, der ein so großes Interesse für Judäa zeigt und der von V. 6 an die Ereignisse der Geschichte Schritt vor Schritt verfolgt, die Zerstörung durch Titus übergangen hätte, welche nicht nur den „θλίψεις" nach, sondern auch durch die entscheidende Bedeutung, die sie für die jüdische Theokratie und Nationalität hatte, ein unendlich wichtigeres Ereigniß war, als jenes Nachspiel unter Hadrian. Die ganze Rede Kap. 24 hat s. z. s. eine beschwichtigende, retardirende Tendenz; sie will einer zu frühen Erwartung des Endes entgegentreten (οὔπω τὸ τέλος), sie macht alle Ereignisse namhaft, welche kommen müssen, ehe das τέλος kommt, und unter diesen Ereignissen sollte nun gerade das bedeutendste, die Zerstörung unter Titus, übergangen oder mit dem Krieg unter Hadrian zusammengeflossen sein? Von der θλῖψις unter Hadrian

hätte V. 21 nicht geſagt werden können, ſie ſei die größte und entſetzlichſte, die je geſchehen ſei und je geſchehen werde, weil eben die unter Titus ihr vorhergegangen war. Auch iſt die θλῖψις für unſern Verfaſſer eine bereits vorübergegangene, da er V. 22 von der Verkürzung der Tage der Trübſal ſpricht (was wohl gleichfalls nur ein vaticinium ex eventu ſein kann); es ſind V. 23 ff. wieder ruhigere Zeiten eingetreten, in welchen nur noch falſche Meſſiaſſe und Propheten ihr betrügliches Spiel mit Wundern treiben; der Verfaſſer müßte alſo nach der Beendigung des hadrianiſchen Kriegs geſchrieben haben, was aber wiederum deswegen nicht recht paſſen würde, weil die Verwandlung Jeruſalems in eine heidniſche Stadt mit einem Jupiterstempel (βδέλυγμα τ. ἐ.) wahrſcheinlich erſt nach der Dämpfung des Aufſtandes wirklich zu Stande kam (Münter, der jüd. Krieg S. 38. vgl. Baur S. 607). Endlich würde die Nothwendigkeit einer ſchnellen, keinen Augenblick verſäumenden Flucht (V. 16—20) eher auf die Belagerung durch Titus hinweiſen, als auf den ſich längere Zeit hinziehenden Krieg unter Barchochba; der auffallende, zu dem ſpätern Krieg, wo nicht Jeruſalem der Mittelpunkt des Kampfes war, allerdings paſſende Umſtand, daß V. 16 ff. nicht (wie Luk. 21, 20. 21) von der Flucht aus Jeruſalem insbeſondere die Rede iſt, erklärt ſich doch genügend aus der allgemeinern Haltung, welche die ganze Rede im Vergleich mit der ganz auf das Speciellſte eingehenden Darſtellung des Lukas (21, 12. 20. 24. 19, 43. 44) beobachtet, ſowie daraus, daß kurz vorher (23, 37 ff.) von den Jeruſalem bevorſtehenden Strafgerichten die Rede war, und es in Kap. 24 vor Allem der Tempel iſt, um deſſen Untergang es ſich handelt. Ueber das βδέλυγμα iſt ſchon früher bemerkt worden, daß es wahrſcheinlich gerade zu den älteſten Elementen der matthäiſchen Reden gehört (S. 68); eine erſt in der hadrianiſchen Zeit vorgenommene Einſchiebung deſſelben in den Kontext von Kap. 24 (wie ſie Baur Jahrb. 1851. S. 324 annimmt, weil auch nach ſeiner Anſicht das Evangelium im Ganzen nicht erſt dieſer ſpätern Zeit angehört) iſt unwahrſcheinlich, weil ſonſt dieſe Einſchiebung auch bei Markus angenommen werden müßte, und weil Luk. 21, 20 zeigt, daß man in ſpätern Zeiten das dunkle und unklare βδ. τ. ἐρ. bereits mit beſtimmteren Bezeichnungen der Zerſtörung Jeruſalems zu vertauſchen anfing. Wenn gleich nun aber nach S. 68 urſprünglich eine bloße Entweihung des Tempels durch heidniſchen Götzendienſt mit dem βδ. gemeint war, ſo muß deßungeachtet der Evangeliſt obwohl nicht die

hadrianiſche, ſo doch die unter Titus erfolgte Verwüſtung des Tempels im Auge gehabt haben, da er V. 2 offenbar von einer gewaltſamen Zerſtörung ſpricht, wie ſie nur durch Feindeshand geſchehen kann (*οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται*). Ebenſo findet ſich 22, 6. 7 eine Interpolation des Gleichniſſes von den Hochzeitgäſten, die zum Ganzen (vgl. Luk. 14, 21 ff.) gar nicht paßt und daher nur durch die Abſicht erklärt werden kann, eine Beziehung auf die wirklich erfolgte Zerſtörung anzubringen (*πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ· ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν*; vgl. 27, 25 *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν*). Wir nehmen daher mit de Wette und Credner an, daß der Evangeliſt die Zerſtörung unter Titus berückſichtigte, den Ausdruck *βδέλυγμα τ. ἐρ.* aber, weil er ihm einmal vorlag, beibehielt, und zwar entweder ohne ſich genauere Rechenſchaft darüber zu geben, daß derſelbe, wenn er ihn auch in der allgemeinern Bedeutung nahm, der Greuel der Verwüſtung oder die greuelhafte Verwüſtung ſelbſt habe da, wo früher der Tempel „ſtand", ihren Standort aufgeſchlagen *), doch nicht mehr in den Kontext paßte (ſofern es, wenn der Tempel ſchon zerſtört war, zur Flucht V. 16 zu ſpät geweſen wäre), oder mit Rückſicht auf die Greuel der Zelotenherrſchaft, welche der Zerſtörung Jeruſalems vorhergegangen waren. Die Beziehung auf die Zeloten ſcheint zwar das abstractum *βδέλυγμα* gegen ſich zu haben; aber auch Joſephus bezieht (ſ. die Ausll. zu

*) Daß man den Ausdruck ſo nehmen konnte, beweist die Stelle Recogn. 1, 64 quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto. — Beachtenswerth iſt auch die Stelle 1, 41 cum pateretur —, velum templi scissum est, velut lamentans excidium loco imminens. Dieſen Sinn und nicht den ſymboliſch myſtiſchen, den man aus Hebr. 9, 8 ableitet, hat dieſes Faktum auch in unſern Synoptikern; es iſt ein Zuſatz, der zuerſt bei Matthäus und zwar wahrſcheinlich mit Rückſicht auf die wirklich erfolgte Zerſtörung des Tempels hinzugekommen iſt. Markus kann ihn urſprünglich nicht gehabt haben, da V. 38 (*καὶ τὸ καταπέτασμα* etc.) die bei ihm zuſammengehörigen Verſe 37 (*ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν*) und 39 (*ἰδὼν — ὅτι οὕτως κράξας ἐξέπνευσεν*) unpaſſend unterbricht; Lukas führt ihn nur noch kurz als hiſtoriſche Notiz nach; ſeine urſprüngliche Stellung und Bedeutung hat derſelbe nur bei Matthäus, wo er mit der gleichfalls das Ende der alten Ordnung der Dinge ankündigenden Auferſtehung der Heiligen weſentlich zuſammengehört.

B. J. IV. 6, 3) die betreffenden danielischen Stellen auf die Greuel, welche diese Partei im Tempel verübte (IV. 6, 3 ἦν γὰρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιάνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος. VI. 2, 1 τότε γὰρ ἅλωσιν αὐτῆς προεῖπον [οἱ προφῆται], ὅταν ὁμοφύλου τις ἄρξῃ φόνου. τῶν ὑμετέρων δὲ πτωμάτων οὐχ ἡ πόλις καὶ τὸ ἱερὸν δὲ πᾶν πεπλήρωται; Θεὸς ἄρα, θεός αὐτὸς ἐπάγει μετὰ Ῥωμαίων καθάρσιον αὐτῷ πῦρ καὶ τὴν τοσούτων μιασμάτων γέμουσαν πόλιν ἀναρπάζει, womit weiter IV. 4, 3. 5, 2 und, was die Sache selbst, die greuelhafte Entweihung des Tempels durch Mord und Blutvergießen und sonstige Verletzungen der Heiligkeit des Ortes von Seiten der Zeloten und das eifrige Bestreben der Bessern jede Entweihung des Tempels zu verhüten, betrifft, die Stellen IV. 3, 6. 12. 13. 5, 1. V. 1, 2. 3. 13, 6 zu vergleichen sind). Unsrem Evangelisten ist es auch hier, wie überall, um die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung, um möglichst nahe Anschließung an alttestamentliche Stellen und ebendarum auch um Beibehaltung dieser von ihm vorgefundenen Prophezeiung zu thun (die wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, daß sich schon längere Zeit vor der Zerstörung auf Grund der Stellen Dan. 9, 27. 11, 31. 12, 11 bei den palästinensischen Christen der zunächst noch ganz unbestimmte Glaube gebildet hatte, das βδέλυγμα müsse etwa als Vorzeichen der κατάλυσις des Tempels durch den υἱὸς ἀνθρώπου auf heiliger Stätte erscheinen, ehe das Ende komme, ein Glaube, der z. B. aus Anlaß der um's Jahr 40 schon beschlossenen Entweihung des Tempels durch eine Bildsäule des Caligula Jos. Ant. 18, 8 hervorgetreten sein mochte). Daß in Folge hievon und zugleich aus einer gewissen Scheu die Verwüstung des Tempels bestimmter zu bezeichnen (vgl. Baur Unters. S. 477) der Evangelist diesen Anhaltspunkt aus Daniel nicht fallen ließ, sondern ihn eben mit Rücksicht auf die Zeloten beibehielt, hat nichts Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, daß die Zelotenherrschaft an greuelhafter Gottlosigkeit alle in der israelitischen Geschichte vorgekommenen ähnlichen Beispiele weit hinter sich ließ, und daß gerade ihre Hartnäckigkeit es gewesen war, was die Zerstörung (ἐρήμωσις) des Tempels herbeiführte, die ja Titus selbst hatte verhindern wollen. An sich hätte der Ausdruck freilich etwas Dunkles und nicht ganz Zutreffendes gehabt, daher auch Lukas einen deutlichern an seine Stelle setzte (ὅταν ἴδητε

κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς), aber die Beziehung auf die danielische Weissagung war unsrem Verfasser wichtiger als die formellen Rücksichten der sprachlichen Bezeichnung. Wenn nach Aristo von Pella (Eus. H. E. 3, 5) die jerusalemischen Christen noch vor der Belagerung, also etwa eben um die Zeit des Beginns der Zelotenherrschaft, die Stadt verließen κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι᾽ ἀποκαλύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου (also nicht auf die hier vorliegenden Weissagungen hin!), so mochte auf diesen Entschluß eben auch der Anblick dieser Entweihung des Tempels durch die „auf seinen Zinnen (Dan. 9, 17) stehende" Mörderrotte der Zeloten von Einfluß gewesen sein; den israelitischen horror vor Entweihung des Tempels durch Kampf, Mord, Brand und Profanirung der Kultusstätten mußten die palästinensischen Christen um so mehr theilen, als Jesus selbst seine jerusalemische Wirksamkeit mit einer Tempelreinigung begonnen hatte, sie mußten eben in dieser auch das Heiligste nicht mehr schonenden Entweihung den Gipfelpunkt aller Gottlosigkeit, das „Vollwerden der ἀνομία" und damit den Anfang des Endes für die jüdische Theokratie erblicken, und aus demselben Grunde konnte auch für unsern Verfasser (ähnlich wie 1 Joh. 2, 18 die Weissagung des Antichrists auf die Gnostiker gedeutet wird) die Zelotenherrschaft die Bedeutung des „Greuels" haben, der nach der Weissagung Jesu die „Verwüstung Jerusalems" herbeiführen sollte. Man könnte nun zwar noch einwenden, alle diese Hinweisungen auf die Zerstörung seien nicht bestimmt genug (vgl. dag. Luk. 19, 43 u. f.), um dieselben sicher auf sie beziehen zu können; allein es ist sehr natürlich, daß man nur sehr allmälig dazu fortschritt, den Reden Jesu Zusätze zu geben, welche sich geradezu auf jenes Faktum bezogen. Wir nehmen hienach an, daß das Evangelium zwischen den Jahren 70 und 80 unter der lebhaftesten Erwartung des nun endlich zu hoffenden Eintritts der Parusie (daher das εὐθέως V. 29) geschrieben ist, in einer Erwartung, wie sie eben durch die Zerstörung der heiligen Stadt erregt worden sein mußte; war ja doch gerade nach demjenigen Buche des A. T., welches damals für Juden und Christen die Grundlage aller Berechnungen der Zukunft bildete, nach dem Buch Daniel, die Erlösung durch den Messias eben in dieser Zeit der höchsten Drangsal zu erwarten (12, 1 „es wird eine Zeit der Drangsal sein, dergleichen nicht gewesen, seitdem Völker gewesen, bis zu selbiger Zeit;

aber zu selbiger Zeit wird dein Volk errettet werden.") *) In keinem Evangelium sind die Hinweisungen auf die Zukunft (z. B. in den Gleichnissen vom Himmelreich Kap. 13) und die Ermahnungen zur Wachsamkeit (Kap. 24. 25) so ausführlich gehalten, in keinem nehmen sie eine so hervortretende Stellung innerhalb des Ganzen ein, wie bei Matthäus; und keine Zeit konnte besser als diese eine Aufforderung dazu darbieten, die Lehre und Gesetzgebung Jesu in ihrer ganzen Vollständigkeit und in wohlgeordneter, übersichtlicher Darstellung seinen Bekennern, deren Heil von der treuen Beobachtung derselben abhieng, in die Hand zu geben; keine Zeit war geeigneter, eine so entschiedene Auseinandersetzung des gläubigen Judenthums mit dem ungläubigen, wie dieses Ev. sie enthält, hervorzurufen, als die, in welcher durch den Untergang der alten Theokratie die Sache Jesu einen so augenscheinlichen Sieg gewonnen hatte; jetzt war der rechte Augenblick gekommen, dem sich selbst zerstörenden Judenthum die Göttlichkeit der Person und Lehre Jesu in ihrer ganzen Wahrheit und Unangreifbarkeit gegenüberzustellen; und jetzt war es weder (wie Apok. 11) zu früh noch (wie Luk. 21, 24) zu spät dazu, die Zerstörung des altisraelitischen Heiligthums als das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge überhaupt anzusehen. Auch die Nötiz 27, 8, daß der um die 30 Silberlinge des Judas gekaufte Acker ἕως σήμερον Blutacker heiße, führt auf die hier angenommene Entstehungszeit (und zwar auch für den historischen Theil des Ev.). Es ist zwar zu viel gesagt, wenn man (vgl. Tholucks Litt. Anzeiger 1849, Nr. 43) behauptet, nach der Zerstörung Jerusalems, bei welcher von der ganzen Stadt nur drei Thürme übrig

*) Auch bei den Juden wurden (vgl. Münter S. 8) die Messiashoffnungen durch das große Nationalunglück keineswegs gedämpft oder herabgestimmt, sondern vielmehr zu noch größerer Gluth und Energie als früher gesteigert. Es gehört hieher einmal das, was Josephus von Jonathan aus Cyrene erzählt (s. S. 21), sodann die Angabe Hegesipps (Eus. 3, 20), daß Domitian eine messianische Erhebung unter den Juden fürchtete, und einzelne Spuren, welche darauf hinweisen, daß Barchochba nicht der erste Pseudomessias der Zeit nach der Zerstörung war (Münter S. 47). Die Worte Matth. 24, 24—26 über die Pseudomessiasse nach dieser Zerstörung warnen so eindringlich vor Hoffnungen dieser Art und geben zugleich ein so bestimmtes, lebendiges Bild des eifrigen Suchens nach einem Messias, daß man nicht umhin kann, darin eine Beziehung auf messianische Umtriebe in Palästina zu erkennen (ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστὸς ἢ ὧδε —, ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστὶν, — ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις).

blieben, habe von Erhaltung dieſes Namens nicht mehr die Rede ſein können (denn ganz verödet war die Stadt ſeit der Zerſtörung nicht, vgl. Münter S. 40, daher wir unter Trajan ſchon wieder eine Chriſtengemeinde in ihr finden, Eus. H. E. 3, 11. 32); aber Intereſſe hatte die Erwähnung dieſes Umſtands allerdings nur für paläſtinenſiſche, ſich für jeruſalemiſche Lokalerinnerungen noch intereſſirende Judenchriſten einer noch ziemlich frühen Zeit. Was endlich die äußern Zeugniſſe betrifft, ſo benützt allerdings der zwiſchen 90 und 96 geſchriebene erſte klementiniſche Brief das Matthäusevangelium noch nicht, wie aus der gänzlich abweichenden Beſchaffenheit ſeiner evangeliſchen Citate hervorgeht; wohl aber der Brief des Barnabas, der in die erſten Zeiten Hadrian's fällt, in welchen der Bau des Jupitertempels erſt beſchloſſen, aber noch nicht in's Werk geſetzt war. Der Verfaſſer ſagt nämlich Kap. 16: *Πέρας γοῦν πάλιν λέγει· Ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσι* (freie, ex eventu geſtaltete Paraphraſe von Jeſ. 49, 17). *Γίνεται. Διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτούς* (*Ἰσδαίους*) *καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται* (die zum Bau beorderten Werkleute) *οἰκοδομήσουσιν αὐτόν* (indem der heidniſche Tempelbau ironiſch als Wiederaufbau des jüdiſchen Tempels genommen wird, was der Verfaſſer um ſo eher thun konnte, als er vorher von dieſem letztern geſagt hat *σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ*). Der Ausſpruch Kap. 4 **Dicit filius Dei Resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam** findet ſich zwar in keinem unſrer Evangelien; aber ganz im Geiſt des Matthäusevangeliums iſt das *ὑπερηγάπησεν* (*Ἰησοῦς*) *αὐτὸν* (*τὸν Ἰσραήλ*) Kap. 5; ebenſo weiſen die darauf folgenden Worte *ἀποστόλους ἐξελέξατο ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* (obwohl *εἰς μ.* blos bei Lukas handſchriftlich ſicher iſt) auf Matthäus (9, 13) hin, weil nur bei ihm ein ſolcher *ἄνομος*, der *τελώνης Ματθαῖος*, Apoſtel Jeſu wird (während das *ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι* Luk. 5, 8 doch zu ſchwach iſt, als daß dieſe Stelle zu Grund liegen könnte); ebenſo Kap. 7 das *ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ* auf Matth. 27, 34 (da Markus und Lukas von keiner *χολή* wiſſen), noch mehr aber die Stelle **attendamus ergo, ne forte, sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur**, auf Matth. 20, 16. 22, 14 (während es bei Markus und Lukas fehlt); die Worte **sicut scriptum est** mit Credner

Beitr. 1, 28 der Traditionshypotheſe zu lieb für ein Gloſſem zu erklären, geht nicht an, da ſie nothwendig ſind, um den Ausſpruch als Citat kennbar zu machen und ihm das Gewicht einer objektiv vorliegenden, wohl bekannten, Allen zur Nachachtung vorgelegten drohenden Weiſſagung zu geben. Auch der unter Hadrian lebende Baſilides hatte ein Evangelium, in welchem die Stellen Matth. 7, 6. 19, 11. 12 mit geringen Abweichungen vorkamen (Epiph. haer. 24, 5. Clem. Str. 3, 1), und Papias hatte nicht das allerdings auch den Namen des Matthäus an der Stirne tragende Hebräerevangelium, ſondern ein mit dem unſern im Weſentlichen identiſches Evangelium, da er eine Erzählung von einer bei Jeſu angeklagten Frau, welche nach Euſebius im Hebräerevangelium ſtand, offenbar nicht aus dieſem, ſondern wie ſeine übrigen Erzählungen aus mündlicher Ueberlieferung mitgetheilt hatte (im andern Falle hätte ſich Euſebius ungefähr ebenſo ausgedrückt, wie 4, 22 von Hegeſipp: ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου – τίθησιν); die Bemerkung Baur's (Unterſ. S. 581), daß die papianiſche Bezeichnung des Matthäusevangeliums als einer die λόγια des Herrn enthaltenden Schrift den ſprechendſten Beweis dafür gebe, daß unſer Evangelium, in welchem ja das Didaktiſche ein ſo weſentliches Uebergewicht über das Faktiſche behauptet, mit dem des Papias in der Hauptſache identiſch geweſen ſein müſſe, dieſe Bemerkung gilt namentlich dem (nazaräiſchen) Hebräerevangelium gegenüber, denn in dieſem war, ſoweit aus den Bruchſtücken bei Hieronymus und Origenes zu urtheilen iſt, das Doktrinelle kürzer, das Hiſtoriſche, wie z. B. die Tauf- und Auferſtehungsgeſchichte, ausführlicher, ja mit großer Breite behandelt, ſo daß daſſelbe nicht als eine Sammlung von λόγια bezeichnet werden konnte. Zugleich trägt das Hebräerevangelium einen hiſtoriſchen und dogmatiſchen Charakter an ſich, der allerdings (z. B. in der auch hier dem Petrus eingeräumten hohen Stellung, in der Erzählung von einer prieſterlichen Wache am Grab Jeſu) ſeine urſprüngliche Verwandtſchaft mit unſrem Matthäus erkennen läßt, deßungeachtet aber daſſelbe einer ſpäteren Zeit zuweiſt. Die von Origenes und Hieronymus aufbehaltene Stelle ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ hat eine unverkennbare Analogie mit dem Verhältniß zwiſchen Jeſus und dem πνεῦμα, wie daſſelbe in unſrem Matthäus ſich darſtellt (1, 20 τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. 4, 1 ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος,

wofür Luk. 4, 1 ἐν τῷ πν.), aber ſie enthält zugleich (was auch Schneckenburger trotz ſeiner Anſicht von der Priorität des Nazaräerevangeliums anerkennt, Urſpr. S. 124. 146) bereits eine dogmatiſche Ausbildung der Chriſtologie, von der unſer Matthäus noch ferne ſteht, es handelt ſich hier nicht mehr blos um die allgemeine Gewißheit, daß der heilige Geiſt das Princip der Perſönlichkeit Jeſu geweſen ſei und Jeſus hiedurch ſich von allen andern Menſchen unterſchieden habe, ſondern es iſt hier ſchon das Verhältniß zwiſchen beiden, die Art und Weiſe, wie der Geiſt Jeſu ſich als ſeines Organes bediente, in einer an Cerinth und die übrige Gnoſis anſtreifenden Weiſe fixirt und durch die Geſchichte Jeſu durchgeführt. Daſſelbe iſt der Fall in der Stelle: **Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum**; ſtatt einer Stimme vom Himmel haben wir auch hier beſtimmt den Geiſt als das zu Jeſu ſich in ein immanentes Verhältniß ſetzende Subjekt, ſtatt einer einfachen Erklärung Jeſu zum Meſſias ein Theologumenon über ſein Verhältniß zu den Propheten und zum Geiſt ſelbſt (**requies mea**), welches letztere ſchon an die ebionitiſche Lehre von dem wahren, in Jeſu zum letzten Male ſich inkarnirenden und damit zur Ruhe gelangenden Propheten erinnert. In einer andern (Matth. 18, 21 f. verwandten) Stelle wird die Pflicht der Verſöhnlichkeit wiederum dogmatiſch, und zwar gleichfalls mit Bezugnahme auf die für dieſes Evangelium charakteriſtiſche Geiſteslehre, motivirt: **si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus eius: septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam, ego dico tibi, usque septuagies septies; etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati.** Während ferner Matthäus einfach erzählt, Jeſus habe ſich von Johannes taufen laſſen, tritt im Hebräerevangelium bereits die Reflexion darauf hervor, ob es nicht ein Widerſpruch ſei, daß Jeſus, der doch keine Sündenvergebung bedurfte, dieſer Taufe ſich unterzogen habe: **Ecce, mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est,** welches Letztere entweder ſo zu verſtehen iſt,

auch die Weigerung Jeſu ſei keine ignorantia (unbewußte Verfehlung) und Jeſus mithin vollkommen ſündlos geweſen, oder ſo, vor der Geiſtesmittheilung bei der Taufe ſei Jeſus zwar ohne peccatum, aber nicht ohne die Möglichkeit einer ignorantia geweſen und deswegen habe er die Geiſtesmittheilung bedurft (vgl. die Stelle in quo libro, nämlich der praedicatio Pauli, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum, de non iter. bapt. in Cypr. opp. p. 139). Das nazaräiſche Hebräer- oder Matthäusevangelium kann alſo nicht die Vorausſetzung unſres Matthäus ſein, und ebenſowenig das ebionitiſche, von dem Epiphanius Nachricht gibt; dieſes Evangelium, allerdings unſrem Matthäus nahe verwandt, (vgl. Schneckenb. S. 122 ff.) enthielt theils willkürliche Zuſätze und Veränderungen im Geiſt des ſpätern Ebionitismus, wie ihn die klementiniſchen Homilien repräſentiren (ſo die Ausſprüche ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας etc., vgl. Matth. 9, 13 ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν; μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, und die Veränderung der ἀκρίδες Matth. 3, 4 in ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ), theils Kombinationen verſchieden lautender Angaben in ältern Evangelien: ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου — — καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα (Luk. 3, 22), καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (einige Codd des Lukas und Juſtin dial. c. Tr. 88), καὶ περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα (cf. Just. ib. πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ), ὃν ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ Σύ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα (Matth. 3, 17). καὶ τότε ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε Δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων Ἄφες, ὅτι οὕτως ἔστι πρέπον πληρωθῆναι πάντα (vgl. Matth. 3, 14. 15.). Dieſer Darſtellung, die ſich ſo deutlich als kombinirende Verarbeitung verſchiedener Berichte zu erkennen gibt, die Priorität vor der des Matthäus zuzuerkennen (wie ſogar Hilgenfeld Evv. Juſtins S. 165 f. thut), wäre auch deswegen nicht paſſend, weil die Abſicht, die göttliche Würde Jeſu durch eine Reihe von Stimmen und Zeichen in recht äußerlich empiriſcher Weiſe zu beurkunden, hier zu klar und zugleich in einer zu ſehr ſchon ganz apokryphiſchen Manier hervortritt, als daß man dieſer Erzählung ein hohes Alter zuſchreiben

dürfte. Matth. 3, 14 wird allerdings die Superiorität Jeſu über den Täufer bereits hervorgehoben und ihre Anerkennung dieſem ſelbſt in den Mund gelegt, aber in einer ganz unbeſtimmten Weiſe, welche zeigt, daß der Evangeliſt doch nicht geradezu zu behaupten ſich getraut, Johannes habe in Jeſu den Meſſias erkannt; der Evangeliſt begnügt ſich vielmehr damit, Jeſu nur erſt ein ganz allgemeines Zeugniß ſeiner höhern Würde von dem letzten und höchſten Propheten des alten Bundes geben zu laſſen, und iſt noch nicht im Stande, dieſes Zeugniß nun auch näher zu motiviren, weil er weder von dem πῦρ noch von dem φῶς μέγα etwas wußte. Von einer ſo allgemeinen unmotivirten und einfachen Darſtellung konnte man wohl zu einer beſtimmtern und zuſammengeſetztern fortgehen, nicht aber umgekehrt; es iſt nicht abzuſehen, wie ein ſpäterer Bearbeiter dazu gekommen ſein ſollte, das Außerordentliche des Taufaktes, wie er hier dargeſtellt war, wieder zu der weit einfachern Geſtalt, die er in unſern Evangelien hat, herabzuſtimmen, noch auf der andern Seite, wie die ſchon ganz mythiſche Darſtellung des ebionitiſchen Evangeliums ohne Vorausſetzung einfacherer, der Geſchichte noch näherer Darſtellungen entſtehen konnte, noch weniger aber, wie Schneckenburger S. 121 den vergleichungsweiſe ſo einfachen Bericht des erſten Evangeliſten von dem Beſtreben ableiten wollte, die Scene noch effektvoller zu machen als im ebionitiſchen Evangelium. Das Letztere enthält vielmehr einen Widerſpruch, welcher deutlich zeigt, daß es von der in unſrem Matthäus bereits vorliegenden Darſtellung ausgeht, um ſie zu ſteigern und zu motiviren. Die Worte ἄφες, ὅτι οὕτως κ. τ. λ. haben ja einen Sinn nur in der Darſtellung des Matthäus, ſofern hier Jeſus durch die Weigerung des Johannes genöthigt iſt, ihm einen Grund anzugeben, warum er von ſeinem Vorhaben, ſich taufen zu laſſen, nicht abſtehen könne; im ebionitiſchen Evangelium aber ſtehen ſie ganz ſinn- und zwecklos da (was ſein Verfaſſer ſelbſt fühlte und daher das δικαιοσύνην wegließ, aber freilich ohne damit den Uebelſtand beſeitigen zu können), ſie haben keinen Sinn mehr, weil ſie ja das, was ſie hier motiviren ſollen, nämlich die Weigerung Jeſu den Johannes zu taufen, unmöglich motiviren können; dieſer Widerſpruch kann nur dadurch entſtanden ſein, daß man die Ordnung des Matthäus umkehrend, die himmliſchen Zeichen und Stimmen der Rede des Täufers vorangehen ließ, um im Hinblick auf jene ihm eine recht beſtimmte Anerkennung Jeſu in den Mund legen zu können, hiedurch aber in die Inkonvenienz ge-

rieth, die nur vor der Taufe möglichen Worte ἄφες κ. τ. λ. nach der Taufe ſetzen zu müſſen, weil dieſe wiederum dem Herabkommen des Geiſtes und den übrigen σημεῖα vorangehen mußte. Ebenſo iſt die Behauptung unrichtig, die matthäiſche Erzählung weiſe auf eine ältere zurück, in welcher die Weigerung des Täufers motivirt war; das Motiv derſelben liegt vielmehr für den Evangeliſten einfach in dem Zwecke ſeines Berichtes, mittelſt dieſer Weigerung ein Zeugniß für die Meſſianität Jeſu und eine Erklärung davon herbeizuführen, warum Jeſus, obwohl er der Höhere war, doch von Johannes ſich taufen ließ (vgl. Ewald Evv. S. 160. f.); keinenfalls aber wäre eine ſolche ältere Darſtellung im ebionitiſchen Evangelium zu ſuchen. Endlich iſt auch der Umſtand zu beachten, daß noch nicht einmal die Rekognitionen und Homilien dieſes Evangelium zu kennen ſcheinen, ſofern ſie das Auftreten Jeſu gegen den Opferkultus keineswegs durch Anführung obiger oder einer verwandten Stelle begründen (vgl. beſonders Hom. 3, 51 u. 52). Schließlich kommt daher auch Schneckenburger auf das mit dem unſrigen im Weſentlichen identiſche Reſultat, daß unſer Matthäus nicht gerade ſchon „dieſe ausgeartete Form des Hebräerevangeliums", welche in den Fragmenten bei Epiphanius und Hieronymus vorliegt, ſondern eine noch „einfachere Form" deſſelben vorausſetze (S. 171), und daß es eine nicht etwa erſt zum Gebrauch der katholiſchen Kirche, ſondern ſchon früher für (außerpaläſtinenſiſche) Judenchriſten abgefaßte Schrift ſei (S. 149). Auch Juſtin der Märtyrer weiß nichts von dem nazaräiſchen und ebionitiſchen Evangelium, indem ſeine evangeliſchen Citate von beiden, namentlich vom erſtern, abweichen, wogegen er, wie auch Hilgenfeld (die Evv. Juſtins S. 277) zugibt, Matthäus häufig berückſichtigt. Der Verfaſſer der ignatianiſchen Briefe führt zwar Smyrn. 3 einen im nazaräiſchen Hebräerevangelium enthaltenen Ausſpruch Jeſu an (λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, vgl. Hieron. de vir. ill. c. 16), und möglicherweiſe können daher ſeine übrigen, an Matthäus erinnernden, Stellen gleichfalls aus dieſer mit unſrem Matthäus immerhin verwandten Schrift genommen ſein; allein eben jenes Citat zeigt, daß ſchon damals das Hebräerevangelium von dem des Matthäus ſehr verſchieden war, oder war es auch nicht erſterem, ſondern der doctrina Petri entnommen, in welcher Origenes dieſe Stelle fand, und auch hievon abgeſehen iſt es wegen des vollkommenen Zuſammentreffens im Ausdruck, das in den meiſten der an Matthäus er-

innernden Stellen zu bemerken iſt, das Wahrſcheinlichere, daß er hier unſern Matthäus gebraucht. Dieſe Stellen ſind folgende: ad Polyc. 2 φρόνιμος γίνε ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος ὡσεὶ περιστερά, ganz nach Matth. 10, 16; Smyrn. 1 ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ᾽ αὐτοῦ nach Matth. 3, 15; ib. 6 ὁ χωρῶν χωρείτω vgl. Matth. 19, 12; Trall. 11 φυτεία πατρός, Anſpielung auf Matth. 15, 13; Eph. 19 der ἀστήρ bei der Geburt Chriſti, Matth. 2 (ſämmtlich Matthäus eigenthümliche, bei Lukas und Markus fehlende Stellen); Eph. 17 μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος nach Matth. 26, 7 (Mark. 14, 3), anders Luk. 7, 38; Rom. 6 τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν κερδήσῃ τὸν κόσμον ὅλον, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ, faſt ganz = Matth. 16, 26, ganz verſchieden von Luk. 9, 25. Das Hebräerevangelium wird hienach zum erſten Mal in den ſchon über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabgehenden ignatianiſchen Briefen, ja vielleicht noch nicht einmal in dieſen citirt, das des Matthäus dagegen ſchon bei Juſtin und Barnabas (indem bei der ſchroff antijüdiſchen Tendenz des Letztern eine Bezugnahme auf Matthäus doch wahrſcheinlicher iſt als auf das Evangelium der Nazaräer, obwohl die von ihm citirten evangeliſchen Stellen auch in letzterem geſtanden haben können). Das Matthäusevangelium trägt aber auch ſehr viele innere Merkmale eines ſehr frühen Urſprungs an ſich. Es gehören hieher, was den Sachinhalt betrifft, die im Obigen nachgewieſene Beſchränkung ſeines Geſichtskreiſes auf das Verhältniß des Chriſtusglaubens zum Judenthum, indem bei ihm das Chriſtenthum noch nicht die Weltreligion (wie bei den Judenchriſten des zweiten Jahrhunderts), ſondern die Erlöſung Israels iſt, ſeine genaue Bezugnahme auf die jüdiſchen Sekten und Lehren, welche bei Markus und Lukas ſchon verſchwunden iſt, die Beibehaltung von Ausſprüchen Jeſu, die in ſpätern Evangelienſchriften wohl nur deswegen weggelaſſen ſind, weil ſie dem Bewußtſein einer ſpätern Zeit nicht mehr entſprechen wollten, nämlich der zu der ſpätern Chriſtologie nicht mehr recht ſtimmenden Stelle, in welcher Jeſus von ſeiner Demuth ſpricht, und des Verbotes des Schwörens, ſowie die in ihm allein noch vorhandene Einfachheit, mit welcher es Perſon und Geſchichte Jeſu ſchildert, indem es noch nicht wie Markus und Lukas darauf ausgeht, das Außerordentliche, Mirakulöſe und Uebermenſchliche an ihr überall hervorzuheben, ſondern auch die Wunder Jeſu vorzugsweiſe als Beweiſe ſeiner Menſchenfreundlichkeit (nicht als Erweiſungen einer

ihm inwohnenden übernatürlichen „δύναμις") faßt und ihn überhaupt noch ganz als den „demüthigen", ohne allen äußern Glanz auftretenden „Menſchenſohn" darſtellt. Der Evangeliſt hat zwar bereits die Lehre von der übernatürlichen Empfängniß — denn daß die Stelle 1, 18—23 nicht erſt von dem katholiſchen Bearbeiter eingefügt iſt, ſondern von dem judenchriſtlichen Verfaſſer ſelbſt herrührt, beweist V. 21 die Deutung, die dem Namen Jeſu gegeben wird, und das σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ —; aber er zieht aus ihr im weitern Verlauf ſeiner Schrift noch keine Conſequenzen, er bezeichnet Jeſum 9, 8 geradezu als Menſch (δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις, Luk. 5, 28 und Mark 2, 13 weggelaſſen), er iſt, wie es hienach und nach der Einfachheit der Erzählung den Anſchein hat, derjenige Berichterſtatter, welcher die übernatürliche Empfängniß zuerſt in die evangeliſche Geſchichte einführt, und ebendarum ſind bei ihm noch Spuren der älteren Auffaſſung ſtehen geblieben, nach welcher Jeſus ein von Gott wegen ſeiner Reinheit und Frömmigkeit erſt durch die Geiſtesmittheilung zum χριστός erhobener ἄνθρωπος iſt. So heißt es 3, 15 vor der Geiſtesmittheilung πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, und 12, 18 ὁ παῖς μου, mein Knecht, ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν etc. (vgl. AG. 2, 36 κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν. 4, 27 τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας und die beſtimmtere Ausbildung dieſer Lehre bei der Mehrzahl der Judenchriſten ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων, — διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς χριστὸν Just. Dial. 67); auch die Veränderung des τί με λέγεις ἀγαθόν in τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ (19, 17) hängt vielleicht mit dieſer chriſtologiſchen Anſicht zuſammen, und die Verſuchungsgeſchichte in der Form, wie ſie bei Matthäus vorliegt, indem ſie hier als Prüfung der Treue Jeſu gegen Gott erſcheint, hat ihre eigentliche Bedeutung eben nur innerhalb der Anſchauung von Jeſu als ἄνθρωπος, der ſeine Würdigkeit zum Meſſiasberuf durch die That zu bewähren hat. Der Verfaſſer wollte wohl die Lehre von der Geburt Jeſu aus dem heiligen Geiſt bei denjenigen Judenchriſten, welche dieſelbe noch nicht kannten, erſt einführen, daher er ſie noch durch eine altteſtamentliche Stelle zu beglaubigen nöthig findet, während ſie bei Lukas als etwas längſt Feſtſtehendes erſcheint; auch dieſer Umſtand ſpricht für eine frühe Zeit und erklärt zugleich, warum der Verfaſſer deßungeachtet die

für das Judenchriſtenthum ſo wichtige davidiſche Abſtammung der Familie, der Jeſus angehörte, beibehielt *) und auch ſonſt in ſeiner Darſtellung der Perſon und Geſchichte Jeſu von der ältern judenchriſtlichen Auffaſſung ſich noch ſehr wenig entfernte. Was aber die Form, die litterariſche Eigenthümlichkeit des Evangeliſten angeht, ſo iſt die noch ziemlich niedere Stufe hiſtoriſcher Kunſt, welche ſeine Schrift verräth, theils oben (S. 72. ff.), theils auch ſonſt bei den Verhandlungen über die Aechtheit des Evangeliums (von Sieffert u. A.) hinlänglich in's Licht geſetzt worden. Der Evangeliſt hat allerdings einen beſtimmten Plan, indem er neben der chronologiſchen Reihenfolge der Begebenheiten und Reden zugleich eine Anordnung des geſchichtlichen und didaktiſchen Stoffes nach ſachlichen Geſichtspunkten befolgt; allein eben dieſe Aneinanderreihung des Gleichartigen iſt ein Beweis, daß wir hier die evangeliſche Geſchichtſchreibung noch in ihren unvollkommenſten Anfängen, noch in den erſten Verſuchen, eine Einheit in das früher noch ungeordnete Material zu bringen, vor uns haben. Sie hat auch im Einzelnen Uebelſtände zur Folge, wie ſie nur in einer Periode möglich ſind, in welcher die Geſchichtſchreibung, noch ganz in den Sachinhalt vertieft, ſich mit dem Beſtreben nach überſichtlicher Gruppirung des Stoffes begnügt und noch kein Bewußtſein über die an eine geſchichtliche Kompoſition zu ſtellende Forderung einer genetiſchen, kontinuirlich fortſchreitenden Entwicklung hat; ſo z. B. die unhiſtoriſche und zum Theil (7, 12) unlogiſche Aneinanderreihung ſo vieler nicht zuſammengehöriger Ausſprüche Jeſu namentlich im zweiten Theil der Bergrede, ein Fehler, der bei den Parabeln und in den didaktiſchen Kapiteln 18. 24 und 25 wiederkehrt. In Folge dieſer vorzugsweiſe nur dem Sachinhalt zugewandten Unbekümmertheit um hiſtoriſche und logiſche Konnexität der Darſtellung nimmt es der Evangeliſt auch im Einzelnen mit Wiederholungen, unpaſſenden Einſchiebungen (12, 40 ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους etc.), geſchichtlichen Unwahrſcheinlichkeiten ſehr leicht (ſo die zwei Eſel des Einzugs und der Widerſpruch, daß Jeſus dem geheilten Ausſätzigen verbietet, ſeine Heilung bekannt zu machen, obwohl dieſelbe im Beiſein großer

*) Daß die Empfängniß aus dem heiligen Geiſt für das jüdiſche Bewußtſein die Angehörigkeit Jeſu zum davidiſchen Geſchlecht nicht aufhob, ſofern er auch ſo der Sohn der dem Davididen Joſeph μνηστευθεῖσα γυνή Maria iſt, hierüber ſ. Delitzſch in Rudelb. Zeitſchr. XI. 581.

Volksmaſſen geſchehen iſt, und daß er daſſelbe Verbot, das für ihn als Erfüllung von Jeſ. 42, 2 Werth hat, bei der 12, 15 erzählten öffentlichen Heilung einer großen Anzahl Kranker anbringt). Wie ſehr ſodann andrerſeits das Matthäusevangelium namentlich dem des Markus gegenüber durch ſeine die Ausſprüche Jeſu noch in ihrer ganzen prägnanten Eigenthümlichkeit und Anſchaulichkeit wiedergebende Urſprünglichkeit ſich als eine ältere, noch nicht durch das Stadium verſtändiger Reflexion hindurchgegangene Schrift beurkundet, davon wird ſpäter, wenn wir das Markusevangelium betrachten, noch beſonders die Rede ſein. Die älteſte Geſchichtform iſt immer die objektive, die noch in die Sache vertieft iſt; das Intereſſe an der Sache iſt es, was die Geſchichtſchreibung zuerſt hervorruft und deſſen Befriedigung zunächſt ihr einziges Beſtreben iſt; erſt wenn dieſe objektive Geſchichtſchreibung fertig und vollendet dem Geiſte gegenüber ſteht, erwacht die Reflexion auf die Forderungen, welche das denkende Bewußtſein an die Form einer geſchichtlichen Darſtellung macht, die Reflexion auf die Forderungen der Vollſtändigkeit, der genetiſchen Anordnung (Luk. 1, 3), der innern Uebereinſtimmung alles Erzählten unter ſich, der Beſeitigung alles den logiſchen Geſetzen widerſtreitenden Mangels an Zuſammenhang und Zuſammengehörigkeit des Einzelnen; zuerſt Sammlung des Stoffes (ἀπομνημονεύματα), dann Geſchichte, zuerſt Logographie, dann Hiſtoriographie, zuerſt die noch in der Sache lebende Objektivität, dann erſt die das Gegebene nach logiſchen Geſetzen verarbeitende verſtändige Subjektivität. — Schwieriger iſt es, die Zeit der letzten (katholiſchen) Bearbeitung zu beſtimmen, da der Urheber derſelben ſein Original, wie dieß die ſtehengebliebenen judaiſtiſchen Beſtandtheile zeigen, ganz unverändert gelaſſen und von ſeinem Eigenen nur ſehr Weniges hinzugethan hat. Der Bericht des Papias läßt uns im Ungewiſſen, ob zu ſeiner Zeit unſer Matthäus ſchon vorhanden war; aber bei Juſtin iſt es wahrſcheinlich, daß er den Schluß 28, 19 ſchon in ſeinem Matthäus las (vgl. apol. 1, 39 ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον). Es liegt in der Natur der Sache, daß ein katholiſcher Bearbeiter an ein dem Judenchriſtenthum ſo große Conceſſionen machendes Original nur in einer Zeit ſich ſo genau halten konnte, in welcher dieſes noch den Grundſtamm der Kirche bildete und die Heidenchriſten noch als προσήλυτοι des λαὸς θεοῦ galten, alſo nur im erſten Jahrhundert und namentlich z. B. noch vor dem Brief

des Barnabas, der eben dieſe Anſprüche des Judenchriſtenthums beſtreitet. Aus Papias könnte man zwar ſchließen, es habe zu ſeiner Zeit nicht nur keine allgemein angenommene, ſondern noch gar nicht einmal irgend eine befriedigende und brauchbare griechiſche Bearbeitung der matthäiſchen Redenſammlung gegeben (ὡς ἠδύνατο ἕκαστος); allein wenn auch das Erſte richtig iſt, ſo doch nicht das Zweite. Die angeführten Worte des Papias drücken vielmehr nur ein ſubjektives Urtheil aus, daß es keine ganz befriedigende Ueberſetzung gebe, ein Urtheil, das (vgl. Jahrb. 1851. S. 168. ff.) mit der in dogmatiſchen Gründen wurzelnden Abneigung des Papias gegen ſchriftliche Evangelien zuſammenhängt und daher nichts dagegen beweiſen kann, daß unſer Matthäus ſchon damals vielfach verbreitet und anerkannt war. Wir werden am ſicherſten gehen, wenn wir unſere Bearbeitung und die mit ihr beginnende allgemeinere Verbreitung des Evangeliums nicht früher als den erſten klementiniſchen Brief, der es noch nicht kennt, dagegen um ein Gutes früher als den Brief des Barnabas ſetzen, alſo um die Jahre 90—100. Zur Zeit des Papias war das matthäiſche Original durch griechiſche Bearbeitungen ſchon ſo ſehr verdrängt, daß dieſer Schriftſteller, weil er letztern nicht recht traute, nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung zur Gewißheit darüber, τί Ματθαῖος λέγει, gelangen zu können hoffte; auch dieß ſetzt voraus, daß das griechiſche Evangelium ſchon längere Zeit vor Papias im Umlauf war, und desgleichen werden wir ſpäter ſehen, daß der unſern Matthäus vorausſetzende Lukas nicht gar zu weit unter die Zerſtörung Jeruſalems herabgeſetzt werden darf und auch aus dieſem Grunde das Ende des erſten Jahrhunderts als die Zeit betrachtet werden muß, in welcher unſre Schrift ſchon eine weite Verbreitung gewonnen hatte.

# II. Das Lukasevangelium.

I. Der ſchriftſtelleriſche Zweck des dritten Evangeliſten. Während die übrigen Evangeliſten uns keine ausdrücklichen Angaben über die Motive, welche ſie bei der Kompoſition ihrer Schriften leiteten, hinterlaſſen haben, kommt das dritte Evangelium den Unterſuchungen hierüber dadurch zu Hülfe, daß ſein Verfaſſer in dem Proömium Kap. 1, V. 1—4 ſelbſt die Geſichtspunkte angibt, von welchen er bei ſeiner Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte ausgegangen iſt. Er ſagt, da bereits Viele es verſucht haben, eine Erzählung aufzuſetzen über die in der chriſtlichen Welt vollbrachten Thatſachen, und zwar gemäß den Ueberlieferungen Derer, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, ſo habe auch er beſchloſſen, nachdem er Allem von vorn herein genau nachgegangen, es für den Theophilus der Reihe nach zu ſchreiben, damit er über die Lehren, in welchen er Unterricht empfangen, das Zuverläßige oder das Wahre erfahre, auf das er ſich verlaſſen könne *). Auf den erſten Anblick ſcheinen nun freilich

*) Die Erklärung von Wilcke, De Wette u. A., wornach dieſer letzte Satz gleichbedeutend wäre mit ἵνα ἐπιγνῷς, ὅτι οἱ λόγοι, περὶ ὧν κατηχήθης, εἰσὶν ἀσφαλεῖς, iſt ſowohl in ſachlicher als in ſprachlicher Beziehung unzuläßig. In erſterer, weil Lukas in dieſem Fall beſtimmter hätte hervorheben müſſen, daß er nach vollkommen zuverläßigen Quellen gearbeitet habe, in letzterer, weil die Konſtruktion οἱ λόγοι, περὶ ὧν κατηχήθης = Lehren, in denen du unterrichtet wurdeſt, ſowohl mit dem ſonſtigen griechiſchen als insbeſondere mit dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch unverträglich iſt. κατηχεῖσθαι wird wie διδάσκεσθαι immer mit dem Akkuſativ des Gegenſtandes, der den Inhalt des Unterrichts bildet, konſtruirt. Vgl. A.G. 18, 25 κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, Gal. 6, 6 ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον. Const. ap. 3, 5. 7, 29. 8, 6. Athanas. epist. hortat. t. 1. p. 963. ed. Par. τοῖς βαλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. περὶ ſteht bei κατηχεῖσθαι, wenn nicht der Inhalt der Belehrung ſelbſt, ſondern ein Objekt, in Betreff deſſen die Belehrung erfolgt, auf welches ſie Bezug hat, angegeben wird. Beide Konſtruktionen finden ſich vereinigt A.G. 21, 24 ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν (= οὐδὲν τούτων ἅ), vgl. V. 21 κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις etc. Die richtige

die in dieſen Verſen angegebenen Motive nicht recht zu einander zu paſſen; denn wenn die ſchon vorhandenen Darſtellungen aus der Ueberlieferung der Augenzeugen gefloſſen waren, ſo mußten ſie, wenn auch nicht gerade vollſtändig (πᾶσι), genau (ἀκριβῶς) und chronologiſch geordnet (καθεξῆς), doch zum Mindeſten zuverläßig ſein, ſo daß der Verfaſſer dem Theophilus eine zuverläßige Erzählung nicht erſt in die Hände zu geben brauchte, Vollſtändigkeit, Genauigkeit und Ordnung konnte er an ihnen vermiſſen, nicht aber Zuverläßigkeit. Allein der Umſtand, daß den frühern Darſtellern authentiſche Ueberlieferungen der Augenzeugen zu Gebote ſtanden, ſchließt ja die Möglichkeit nicht aus, daß ihren Bearbeitungen derſelben an vielen Punkten die ἀσφάλεια entweder wirklich oder doch im Urtheil unſres Evangeliſten abging; dieſer ſelbſt war hievon jedenfalls überzeugt, da er ſonſt ſeine Schrift nicht als diejenige bezeichnet haben würde, welche dem Theophilus die ἀσφάλεια in Betreff der evangeliſchen Geſchichte und Lehre bekannt machen werde, er geſteht ſeinen Vorgängern zu, daß ſie ſich im Ganzen an die Ueberlieferung der Apoſtel gehalten haben, aber er iſt der Anſicht, daß nicht Alles in ihren Darſtellungen dieſer Ueberlieferung zuverläßig ſei, er glaubt ihnen gegenüber kritiſch, berichtigend zu Werke gehen zu müſſen, obwohl er dieſes Urtheil mehr blos andeutet, als geradezu ausſpricht. Zu dieſem Streben nach Wahrheit und Zuverläßigkeit kommen nun aber nach V. 3 auch die Geſichtspunkte der den ganzen Inhalt der heiligen Geſchichte erſchöpfenden Vollſtändigkeit, der die verſchiedenen Partien der Erzählung mit allem dazu gehörigen Detail wiedergebenden Genauigkeit und der von einem Punkte zum andern kontinuirlich fortſchreitenden, die Begebenheiten in der rechten Folge an einander reihenden chronologiſchen Erzählungsweiſe. Auch hier läßt uns die ausdrückliche Hervorhebung dieſer Geſichtspunkte vermuthen, daß der Verfaſſer bei ſeinen Vorgängern Manches in dieſen Beziehungen vermißte, daß er, wie in Bezug auf den Inhalt, ſo auch auf die Form ihrer Darſtellungen mit ihnen nicht überall zufrieden war. Nach all' Dem haben wir in dem dritten Evangeliſten einen kritiſchen Geſchichtſchreiber vor uns, welcher darauf ausging, an die

---

Ueberſetzung hat auch Ewald Jahrb. II. 183; nur heißt ἀσφάλεια nicht Gewißheit, ſondern Irrthumsfreiheit, Zuverläßigkeit, Wahrheit und ſteht hier für τὸ ἀσφαλές, wie ἡ ἀλήθεια für τὸ ἀληθές (Mark. 5, 33). Ebenſo Credner S. 146.

formeller als materieller Natur; die ἀσφάλεια hat es mit dem Wesentlichen des Inhaltes zu thun, nicht aber mit solchen untergeordneten geschichtlichen Nebenbeziehungen, und was den Inhalt betrifft, so besteht ja nach dieser Seite die Differenz des dritten Evangeliums von allen andern kanonischen und nichtkanonischen Evangelien (das marcionitische und vielleicht einige andere gnostische Evangelien ausgenommen) eben in dieser seiner überall hervortretenden pauliniſch-universalistischen Tendenz, während er sonst nur wenig von ihnen abweicht. Der Verfasser hatte also unter seinen πολλοὶ namentlich antipaulinische oder doch einseitig judaistische Darsteller der evangelischen Geschichte vorgefunden, denen er entgegentreten zu müssen glaubte, und zwar waren die Schriften dieser Darsteller wenigstens der Mehrzahl nach nicht etwa blos kleinere Erzählungen einzelner Partien des Lebens Jesu, sondern umfaßten das Ganze der πεπληροφορημένα πράγματα, sie waren nicht einzelne kleinere Aufsätze oder Diegesen, wie man es genannt hat, sondern gaben eine διήγησις der gesammten heiligen Geschichte, sie waren mit Einem Worte Evangelien, wie das des Lukas selbst. Ebensowenig hatte der Verfasser etwa blos werthlose apokryphische oder häretische Produkte vor sich, sondern Evangelien, die wirklich den Anspruch machten und machen konnten, aus der Ueberlieferung der ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται und ὑπηρέται τοῦ λόγου geflossen zu sein, also Evangelien, die sich namentlich auf die Auktorität der Urapostel selbst (ἀπ' ἀρχῆς vgl. A.G. 1, 21) stützten, und denen auch Lukas diese Eigenschaft keineswegs abzusprechen gemeint war. Von solchen Evangelien kennen wir aber (vom vierten abgesehen) nur das des Matthäus in seinen verschiedenen kirchlichen, nazaräischen, ebionitischen Formen und etwa auch das Petrusevangelium (das des Markus gehört hieher nicht, da es obwohl nicht pauliniſch doch auch nicht judaistisch war und daher ihm die ἀσφάλεια von Lukas nicht abgesprochen werden konnte), und auch unter diesen kann nur unser Matthäus dasjenige gewesen sein, welches er V. 1 und 2 zunächst vor Augen hatte, da er, wenn er unter den ältern Schriften blos oder doch vorzugsweise nazaräische und ebionitische Evangelien verstand, denselben schwerlich das Prädikat einer im Ganzen richtigen Darstellung der apostolischen Ueberlieferung beigelegt hätte. Zu den Quellen, die Lukas bekannt waren, gehörte folglich Matthäus und neben ihm das eine oder andere judenchristliche Evangelium. Auf dasselbe Resultat kommen wir, wenn wir von den weitern Gesichtspunkten der

Vollſtändigkeit, Genauigkeit und geordneten Reihenfolge der Erzählung ausgehen. In Bezug auf erſtere läßt ja gerade das Matthäusevangelium, ſowohl das kanoniſche, als insbeſondere das ebionitiſche und cerinthiſche (vgl. Epiph. haer. 28, 6. 30, 13) ſehr Vieles vermiſſen und mußte namentlich unſern Verfaſſer, dem eine ſo bedeutende, Matthäus gänzlich fehlende Maſſe von Material zu Gebote ſtand, ſehr Vieles vermiſſen laſſen, wogegen z. B. das nazaräiſche Evangelium (vgl. S. 123) und wahrſcheinlich auch das in den klementiniſchen Homilien benützte, ſchon ausführlicher und inhaltsreicher waren. Daſſelbe iſt der Fall mit der ἀκρίβεια und der chronologiſch genetiſchen Darſtellung. Das Matthäusevangelium iſt gerade dasjenige, welches ſo viele Fakta (z. B. die Wunderthaten) nur kurz und ſummariſch erzählt, ſo viele Reden und Ausſprüche Jeſu der Sachordnung zu lieb wider die geſchichtliche Reihenfolge und darum auch ohne richtige Angabe der Situationen und Veranlaſſungen, bei welchen ſie geſprochen wurden, an einander reiht und durch dieſen Uebelſtand mehr als irgend ein anderes das Bedürfniß nach einer genauern und richtiger geordneten Darſtellung erwecken mußte, daher z. B. ſchon das Nazaräerevangelium die größern Redeganzen aufzulöſen und die einzelnen Ausſprüche Jeſu beſſer anzuordnen und zu motiviren ſuchte; das Matthäusevangelium gibt weder Notizen und Erläuterungen noch gerade bei den Hauptpunkten der Geſchichte chronologiſche Beſtimmungen, die für nichtjüdiſche Leſer genügend wären; es erzählt nicht genetiſch und kontinuirlich, indem es z. B. Johannes den Täufer ganz abrupt ohne alle nähere Schilderung ſeiner Perſönlichkeit in die Geſchichte einführt und ebenſo ſpäter die Erwählung der Apoſtel nirgends darſtellt, ſondern dieſelbe Kap. 5, V. 1 und Kap. 10 als ſchon geſchehen vorausſetzt. In allen dieſen Beziehungen bildet das Lukasevangelium den entſchiedenſten, ausdrücklichſten Gegenſatz zu Matthäus, es erſtrebt namentlich in der Vorgeſchichte möglichſte Vollſtändigkeit und Reichhaltigkeit, es gibt ſehr ſpecielle chronologiſche Notizen über das Auftreten Johannes des Täufers und Jeſu ſelbſt, es ſchildert die einzelnen Fakta meiſt viel genauer und anſchaulicher als Matthäus, es enthält manche geographiſche Erläuterungen, die Matthäus nicht hat (4, 31. 8, 26. 9, 10), es erzählt in genetiſch kontinuirlicher Reihenfolge, läßt überall die Begebenheiten in aller Klarheit und Vollſtändigkeit vor dem Auge des Leſers entſtehen, beſchreibt genau die Perſonen, die in der Geſchichte Jeſu auftreten (Johannes), und die Art, wie ſie in dieſelbe

formeller als materieller Natur; die ἀσφάλεια hat es mit dem Weſentlichen des Inhaltes zu thun, nicht aber mit ſolchen untergeordneten geſchichtlichen Nebenbeziehungen, und was den Inhalt betrifft, ſo beſteht ja nach dieſer Seite die Differenz des dritten Evangeliums von allen andern kanoniſchen und nichtkanoniſchen Evangelien (das marcionitiſche und vielleicht einige andere gnoſtiſche Evangelien ausgenommen) eben in dieſer ſeiner überall hervortretenden pauliniſch-univerſaliſtiſchen Tendenz, während er ſonſt nur wenig von ihnen abweicht. Der Verfaſſer hatte alſo unter ſeinen πολλοί namentlich antipauliniſche oder doch einſeitig judaiſtiſche Darſteller der evangeliſchen Geſchichte vorgefunden, denen er entgegentreten zu müſſen glaubte, und zwar waren die Schriften dieſer Darſteller wenigſtens der Mehrzahl nach nicht etwa blos kleinere Erzählungen einzelner Partien des Lebens Jeſu, ſondern umfaßten das Ganze der πεπληροφορημένα πράγματα, ſie waren nicht einzelne kleinere Aufſätze oder Diegeſen, wie man es genannt hat, ſondern gaben eine διήγησις der geſammten heiligen Geſchichte, ſie waren mit Einem Worte Evangelien, wie das des Lukas ſelbſt. Ebenſowenig hatte der Verfaſſer etwa blos werthloſe apokryphiſche oder häretiſche Produkte vor ſich, ſondern Evangelien, die wirklich den Anſpruch machten und machen konnten, aus der Ueberlieferung der ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται und ὑπηρέται τοῦ λόγου gefloſſen zu ſein, alſo Evangelien, die ſich namentlich auf die Auktorität der Urapoſtel ſelbſt (ἀπ' ἀρχῆς vgl. A.G. 1, 21) ſtützten, und denen auch Lukas dieſe Eigenſchaft keineswegs abzuſprechen gemeint war. Von ſolchen Evangelien kennen wir aber (vom vierten abgeſehen) nur das des Matthäus in ſeinen verſchiedenen kirchlichen, nazaräiſchen, ebionitiſchen Formen und etwa auch das Petrusevangelium (das des Markus gehört hieher nicht, da es obwohl nicht pauliniſch doch auch nicht judaiſtiſch war und daher ihm die ἀσφάλεια von Lukas nicht abgeſprochen werden konnte), und auch unter dieſen kann nur unſer Matthäus dasjenige geweſen ſein, welches er V. 1 und 2 zunächſt vor Augen hatte, da er, wenn er unter den ältern Schriften blos oder doch vorzugsweiſe nazaräiſche und ebionitiſche Evangelien verſtand, denſelben ſchwerlich das Prädikat einer im Ganzen richtigen Darſtellung der apoſtoliſchen Ueberlieferung beigelegt hätte. Zu den Quellen, die Lukas bekannt waren, gehörte folglich Matthäus und neben ihm das eine oder andere judenchriſtliche Evangelium. Auf daſſelbe Reſultat kommen wir, wenn wir von den weitern Geſichtspunkten der

Vollſtändigkeit, Genauigkeit und geordneten Reihenfolge der Erzählung ausgehen. In Bezug auf erſtere läßt ja gerade das Matthäusevangelium, ſowohl das kanoniſche, als insbeſondere das ebionitiſche und cerinthiſche (vgl. Epiph. haer. 28, 6. 30, 13) ſehr Vieles vermiſſen und mußte namentlich unſern Verfaſſer, dem eine ſo bedeutende, Matthäus gänzlich fehlende Maſſe von Material zu Gebote ſtand, ſehr Vieles vermiſſen laſſen, wogegen z. B. das nazaräiſche Evangelium (vgl. S. 123) und wahrſcheinlich auch das in den klementiniſchen Homilien benützte, ſchon ausführlicher und inhaltsreicher waren. Daſſelbe iſt der Fall mit der ἀκρίβεια und der chronologiſch genetiſchen Darſtellung. Das Matthäusevangelium iſt gerade dasjenige, welches ſo viele Fakta (z. B. die Wunderthaten) nur kurz und ſummariſch erzählt, ſo viele Reden und Ausſprüche Jeſu der Sachordnung zu lieb wider die geſchichtliche Reihenfolge und darum auch ohne richtige Angabe der Situationen und Veranlaſſungen, bei welchen ſie geſprochen wurden, an einander reiht und durch dieſen Uebelſtand mehr als irgend ein anderes das Bedürfniß nach einer genauern und richtiger geordneten Darſtellung erwecken mußte, daher z. B. ſchon das Nazaräerevangelium die größern Redeganzen aufzulöſen und die einzelnen Ausſprüche Jeſu beſſer anzuordnen und zu motiviren ſuchte; das Matthäusevangelium gibt weder Notizen und Erläuterungen noch gerade bei den Hauptpunkten der Geſchichte chronologiſche Beſtimmungen, die für nichtjüdiſche Leſer genügend wären; es erzählt nicht genetiſch und kontinuirlich, indem es z. B. Johannes den Täufer ganz abrupt ohne alle nähere Schilderung ſeiner Perſönlichkeit in die Geſchichte einführt und ebenſo ſpäter die Erwählung der Apoſtel nirgends darſtellt, ſondern dieſelbe Kap. 5, V. 1 und Kap. 10 als ſchon geſchehen vorausſetzt. In allen dieſen Beziehungen bildet das Lukasevangelium den entſchiedenſten, ausdrücklichſten Gegenſatz zu Matthäus, es erſtrebt namentlich in der Vorgeſchichte möglichſte Vollſtändigkeit und Reichhaltigkeit, es gibt ſehr ſpecielle chronologiſche Notizen über das Auftreten Johannes des Täufers und Jeſu ſelbſt, es ſchildert die einzelnen Fakta meiſt viel genauer und anſchaulicher als Matthäus, es enthält manche geographiſche Erläuterungen, die Matthäus nicht hat (4, 31. 8, 26. 9, 10), es erzählt in genetiſch kontinuirlicher Reihenfolge, läßt überall die Begebenheiten in aller Klarheit und Vollſtändigkeit vor dem Auge des Leſers entſtehen, beſchreibt genau die Perſonen, die in der Geſchichte Jeſu auftreten (Johannes), und die Art, wie ſie in dieſelbe

eingeführt wurden (Petrus), es ſtellt der an die Jünger gehaltenen Eröffnungsrede die Auswahl dieſer Jünger voran, es ſucht überall Zeit, Ort und Gelegenheit der einzelnen Reden Jeſu anzugeben, es vermeidet möglichſt alle unbeſtimmten und allgemeinen Angaben über die Wunder- und Lehrthätigkeit Jeſu, deren Matthäus ſo viele hat, und berichtet faſt immer nur einzelne, detaillirte Handlungen und Lehren Jeſu. Namentlich aber nimmt es — und hierin liegt die Haupturſache ſeiner der einfachen und überſichtlichen Anordnung des Matthäus ſo ganz entgegengeſetzten Kompoſition — überall darauf Bedacht, jede einzelne Seite der Lehre Jeſu für ſich in beſtimmter Individualiſirung hervortreten zu laſſen; es trennt und iſolirt die Reden, die bei Matthäus um der Inhaltsverwandtſchaft willen zuſammenſtehen; es ſcheidet die Reden, ſobald neben der Verwandtſchaft irgend eine Verſchiedenheit des Inhalts zwiſchen ihnen ſtattfindet, auch örtlich und zeitlich, ſo daß jedes Stück von eigenthümlichem Inhalt auch geſondert und ſelbſtſtändig daſteht, wo nicht etwa die Ueberlieferung ſie unauflöslich mit einander verbunden hatte (4, 38. 40. 5, 27. 29. 7, 1. 8, 40. 9, 10) — daher die Trennung ſo mancher Stücke, die Matthäus unmittelbar an einander fügt, durch allgemeinere, einen längern Zwiſchenraum andeutende Zeitbeſtimmungen 5, 12. 17. 6, 6. 20, 1. 13, 10. 14, 1. 25 und die vielen Einſchnitte in den größern didaktiſchen Abſchnitten (ἔλεγεν δέ, εἶπεν δέ und dgl. 5, 36. 6, 39. 10, 22. 9, 23. 11, 5. 12, 1. 22. 41. 54 und ſo fort bis Kap. 18, ferner 21, 10. 29) —. Ebenſo ſtellt es jedes einzelne Hauptmoment der Lehre in mehrfachen, es von verſchiedenen Seiten her beleuchtenden Ausführungen dar, ſeien es nun Gleichniſſe oder direkte Expoſitionen des Sachgehalts, es gibt zu allen Hauptpunkten der Lehre immer auch ein oder mehrere zur Bekräftigung und lebendigen Veranſchaulichung dienende Fakta (ſo die vielen Sabbathheilungen, die Salbung 7, 36. ff., Maria und Martha vgl. 12, 31; die arme Wittwe vgl. 11, 41; Zachäus vgl. 18, 27), und erzählt von jeder Klaſſe der bedeutendſten wunderbaren oder ſonſtigen Handlungen Jeſu ſo viele einzelne Beiſpiele als nur immer nöthig iſt, um von den verſchiedenen Seiten ſeiner Wirkſamkeit eine beſtimmte und charakteriſtiſche Anſchauung zu geben. Dieſe ἀκρίβεια, dieſes Intereſſe für das Einzelne der Lehre und Thätigkeit Jeſu, auf welchem die eigenthümliche Anlage unſres Evangeliums beruht, wodurch konnte es in einem ſo hohen Grade, wie es hier auftritt, angeregt worden ſein, als eben durch ein Evangelium, wie

das des Matthäus, in welchem das Einzelne, ſtatt für ſich iſolirt und markirt hervorzutreten, vielmehr überall dem Ganzen untergeordnet, überall zu größern Gruppen von Fakta und Reden zuſammengefügt, und ſo überall der Widerſpruch zwiſchen Form und Inhalt vorhanden iſt, daß die erſtere Dasjenige vereinigt und verſchmilzt, was dem Inhalte nach geſondert und aus einander gehalten ſein ſollte? Dieſe bei Lukas oft bis zum Extrem fragmentariſcher Zerſtücklung der Reden Jeſu fortgehende Iſolirung des Einzelnen, wie konnte ſie einem mit den Geſetzen hiſtoriſcher Darſtellung ſonſt wohl bekannten Schriftſteller als das Wahre und Richtige erſcheinen, wenn ſie nicht eben durch das andere Extrem, durch die polemiſche Rückſicht auf eine ſchon vorliegende, einſeitig überall auf größere Ganze ausgehende Darſtellung hervorgerufen wurde? Auch hier alſo ſehen wir uns, da die ſpätern judenchriſtlichen Evangelien in dieſer Beziehung ſchon anders als das des Matthäus geſtaltet waren, auf Letztern als auf die nächſte Vorausſetzung des Lukasevangeliums verwieſen, ohne welche die Geneſis deſſelben gar nicht begriffen werden kann. Wie der Presbyter des Papias an ſeinem Markus Urſprünglichkeit, Vollſtändigkeit und Ordnung vermißte, ſo Lukas an Matthäus; je allgemeiner die Verbreitung des Letztern und je größer ſein Anſehen war, deſto mehr mußte ſich ein Späterer, der weder in materieller noch in formeller Beziehung ſich mit ihm begnügen konnte, aufgefordert finden, ihm mit allem Aufwand von Mitteln (1, 3) ein anderes Evangelium gegenüberzuſtellen, das alle jene Anforderungen beſſer befriedigte; nur wenn es ſich einer ſo bedeutenden Schrift wie der des Matthäus gegenüber um die Durchführung einer andern Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte handelte, war es möglich, daß eine zu Matthäus nach allen Seiten den beſtimmteſten Gegenſatz bildende Schrift wie die unſrige entſtand und eben in denjenigen Partien, an welchen dieſer Gegenſatz hervortritt, von ihrem Verfaſſer mit ſo großer Sorgfalt und Reichhaltigkeit bearbeitet wurde, wie dieß im Lukasevangelium der Fall iſt. Neben Matthäus mag Lukas allerdings auch den ältern Markus im Auge gehabt haben, wenn er an ſeinen Vorgängern Vollſtändigkeit und Ordnung vermißte; aber der Gegenſatz gegen dieſe weniger bedeutende Schrift reicht nicht hin, um die Eigenthümlichkeit der Anlage des Lukas zu erklären, und wir müſſen daher annehmen, daß unſer Matthäus dasjenige Evangelium ſei, auf welches das Proömium vorzugsweiſe zu beziehen iſt.

III. Nähere Unterſuchung der Reden- und Geſchichtsdarſtellung des Lukas beſonders in ihrem Verhältniſſe zu Matthäus. Wie die Geneſis des dritten Evangeliums nur durch eine antithetiſche Rückſicht ſeines Verfaſſers auf das des Matthäus begreiflich iſt, ſo zeigt eine Vergleichung beider Evangelien, daß Lukas Matthäus gegenüber ein ſekundärer Schriftſteller iſt, der dieſen ſeinen Vorgänger als Quelle für ſeine eigene Darſtellung benützen konnte und beſonders in den Reden wirklich benützt hat, obwohl er zur unmittelbaren Grundlage ſeiner Geſchichtsdarſtellung nicht Matthäus, ſondern andere, ſpäter näher zu beſtimmende Quellen wählte. Je unabhängiger und ſelbſtſtändiger er im Ganzen Matthäus gegenüber iſt, je mehr er in materieller und formeller Beziehung von ihm abweicht und ſowohl in ſeinem ganzen Plane als in ſehr vielen Einzelheiten ganz divergirenden Ueberlieferungen folgt, deſto weniger kann die trotzdem ſehr häufige wörtliche oder doch ſehr enge Verwandtſchaft zwiſchen Beiden anders als aus einer direkten Berückſichtigung des Matthäus von Seiten des Lukas erklärt werden (nicht aber umgekehrt, ſofern ſich die lukaniſche Darſtellung der matthäiſchen gegenüber durchſchnittlich als eine ſekundäre charakteriſirt); und zwar iſt dieß namentlich da der Fall, wo nur die Anordnung, nicht aber der Stoff und die Form des Dargeſtellten verſchieden ſind, ſondern vollkommen oder nur mit Ausnahme kleinerer Abweichungen übereinſtimmen, die ſich aus innern Gründen oder aus dem Intereſſe des Schriftſtellers für Deutlichkeit und Präciſion des Ausdrucks erklären; eine ſolche materielle und formelle Uebereinſtimmung bei bloßem Unterſchiede der Stellung und Ordnung wird unbegreiflich, wenn man ganz und gar keine Benützung des Matthäus zulaſſen will, da in dieſem Falle auch eine mehr oder weniger bedeutende Verſchiedenheit des Inhalts und der Darſtellung als das Wahrſcheinlichere zu präſumiren wäre. Aus einer Benützung der (hebräiſchen) Redenſammlung des Matthäus kann das vollkommene Zuſammentreffen beider Evangeliſten in den hieher gehörigen Stellen nicht erklärt werden, da unter dieſer Vorausſetzung die beiderſeitige Gleichheit des (griechiſchen) Ausdrucks unbegreiflich wäre; blos die nahe Verwandtſchaft der kleinern Reden des Matthäus mit (dem ältern) Markus macht es hie und da zweifelhaft, ob Lukas den Erſtern oder den Letztern benützt habe. Auf der andern Seite iſt aber auch die Anſicht nicht richtig, daß Matthäus in den ihm und Lukas gemeinſamen Partien die einzig=

Quelle des Lukas gewesen sei; denn es finden sich in einem großen Theile derselben auch sehr zahlreiche Abweichungen, die sich nicht auf schriftstellerische oder dogmatische Motive des dritten Evangelisten zurückführen lassen, sondern eigene, zwischen ihm und Matthäus in der Mitte stehende Quellen voraussetzen (in welchen jedoch Matthäus zum Theil bereits benützt war). Ewald gibt eine Benützung des Matthäus durch Lukas nicht zu, Baur macht Ersteren zur Hauptquelle des Letztern; aber weder die eine noch die andere dieser einander gegenüberstehenden Ansichten läßt sich durchführen, wenn das beiderseitige Verhältniß dieser Evangelien eine befriedigende Erklärung erhalten soll. Wir unterwerfen nun, um die angegebenen Punkte, die Posteriorität des Lukas, die Benützung eigener von Matthäus verschiedener Quellen und die deßungeachtet stattfindende Berücksichtigung des Matthäus, nachzuweisen, zuerst die Reden und sodann die Geschichtserzählung des Evangeliums einer Untersuchung, in welcher wir zugleich, um für die Erforschung jener Quellen festen Boden zu gewinnen, die von dem Schriftsteller selbst, von seiner doktrinellen und litterarischen Tendenz herrührenden Elemente von dem ihm überlieferten Rede- und Erzählungsstoff auszuscheiden haben.

1. Die Reden des Evangeliums. Wenn irgendwo, so folgt Lukas bei seinem Bericht über Johannes den Täufer einer eigenen Quelle, deren Ausführlichkeit in Vergleich mit der kurzen Darstellung des Matthäus sowohl aus Kap. 1 als aus den speciellen Ermahnungen an die verschiedenen Volksklassen (3, 10—14), aus der Stelle 3, 18 *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν* und aus der Angabe 3, 15 hervorgeht, das Volk habe in ihm den Messias vermuthet. Deßungeachtet aber stimmen die Strafreden V. 7—9 und die Reden über den kommenden Messias V. 16. 17 ganz wörtlich mit Matthäus; blos V. 8 hat Lukas *μὴ ἄρξησθε λέγειν* statt *δόξητε*, vielleicht weil ihm jenes (vgl. 4, 21. 13, 26. A.G. 1, 1) einfacher und deutlicher erschien, und V. 16 *ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου* statt *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν*, eine Veränderung, die jedenfalls schon durch die Rücksicht auf die eben vorher angegebene Meinung des Volkes, als sei schon in Johannes selbst der Messias bereits gekommen, geboten war, und in demselben Verse *λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ* statt *τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, eine Abweichung, die den rein individuellen Grund haben kann, daß

Lukas das erſtere Bild als das ſprechendere, die demüthige Unterordnung konkreter darſtellende vorzog. Dieſe völlige Uebereinſtimmung mit Matthäus iſt namentlich deswegen auffallend, weil weder die Ankündigung der unmittelbaren Nähe des Weltgerichts (ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται κ. τ. λ. V. 9) noch das altteſtamentlich ſtrenge Bild des Meſſias V. 17 (οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ κ. τ. λ.) zu der ſonſtigen dogmatiſchen Tendenz des Evangeliſten und insbeſondere weder zu dem εὐηγγελίζετο V. 18 noch zu den 1, 16. ff. 68. ff. an die Geburt des Täufers angeknüpften frohen und heitern meſſianiſchen Hoffnungen paßt, während Beides bei Matthäus ganz an ſeinem Orte iſt. Dieſe auffallende Erſcheinung läßt kaum eine andere Erklärung zu, als die, daß Lukas, obwohl ihm ſeine eigene Quelle einen reichern Stoff und einen weniger herben und ſtrengen Charakter des Täufers darbot (daher er z. B. die Stelle Matth. 3, 4 über die Nahrung und Kleidung deſſelben wegließ), doch auch die Reden, die ihm Matthäus in den Mund legt, beibehielt, theils der vollſtändigen Charakteriſtik zu lieb, theils weil ſie zu der antijüdiſchen Tendenz ſeines ganzen Evangeliums (V. 7 ἔλεγεν οὖν τοῖς – ὄχλοις) vollkommen paßten, eine Erklärung, die ſpäter in dem Umſtande ihre Beſtätigung finden wird, daß die Quelle, die Lukas hier neben Matthäus benützte, den Täufer in einem poſitivern, freundlichern Verhältniß zum jüdiſchen Volk erſcheinen ließ, als ſeine eigene, aus ihr und Matthäus kompilirte Darſtellung; jene Quelle benützte er um der Vollſtändigkeit willen (ἄνωθεν πᾶσιν παρακολουθῶν), modificirte ſie aber durch Aufnahme der matthäiſchen Redeſtücke in antijüdiſchem Sinne. In ähnlicher Weiſe verhält es ſich Kap. 7, 18—35 mit der Botſchaft des Täufers (vgl. Schleiermacher Lukas S. 106. f.). Die Erzählung der Abſendung der Jünger deſſelben und ihrer Ankunft bei Jeſu V. 18—21 iſt nicht ſo kurz wie die des Matthäus, aber der Sache nach doch nichts Anderes, als eine weitere Ausmalung der ſummariſchen Darſtellung des Letzteren, eine Erweiterung, wie ſie durch das Beſtreben des Verfaſſers zwiſchen dem Hiſtoriſchen und Didaktiſchen ein ſymmetriſches Gleichgewicht herzuſtellen, von ſelbſt gegeben war; auch die Reden Jeſu V. 22—28 und 31—35 ſind faſt überall auf's Wort dieſelben mit denen bei Matthäus; die einzigen nennenswerthen Abweichungen ſind V. 25 οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν ſtatt οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν, eine Aenderung, die darin ihren

Grund haben mag, daß Lukas wegen des vorhergehenden ἐν μαλακοῖς ἱματίοις einen andern Ausdruck nöthig fand, um eine Tautologie zu vermeiden, und V. 33 die sehr überflüssige, die prägnante Kürze des bei Matthäus vorliegenden ursprünglichen Ausdrucks zerstörende Verdeutlichung des μήτε ἐσθίων μήτε πίνων durch Hinzufügung von ἄρτον und οἶνον. V. 29 und 30 dagegen weicht Lukas allerdings bedeutend von Matthäus ab, indem er die Verse Matth. 11, 12. 13 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ κ. τ. λ. erst 16, 16 in anderer Form nachbringt und V. 14 (αὐτός ἐστιν Ἠλίας) ganz übergeht. Das Letztere hat wohl darin seinen Grund, daß Lukas die Vergleichung des Täufers mit Elias schon 1, 17 ausgesprochen hat, eine bestimmtere Identifikation desselben mit dem alttestamentlichen Propheten aber, wie sie hier und Matth. 17, 11. ff. sich vorfindet, beseitigen wollte, sei es nun, weil ihm dieselbe zu jüdisch erschien, oder weil diese Identifikation mit der Voraussetzung der Nähe des Weltgerichts (Mal. 4, 5) zusammenhängt, welche unser Evangelist an verschiedenen Stellen abzuweisen sucht. Die Verse Matth. 11, 12 und 13 aber finden sich in dem antipharisäischen Abschnitt 16, 16. ff., und zwar hier in einer zwar nicht zusammenhangslosen, aber doch ziemlich abrupten Stellung, welche zeigt, daß sie aus einem ganz andern Kontext dorthin erst verlegt sind (um nämlich für die dortige antipharisäische Rede Jesu verwendet zu werden), und zwar allerdings ursprünglich nicht von Lukas selbst (da er, wenn er sich frei bewegte, ohne Zweifel einen bessern Zusammenhang hergestellt hätte), aber doch wohl zugleich mit Rücksicht darauf, daß es ihm unpassend scheinen mochte, nachdem V. 28 die hohe Erhebung des Täufers durch den Beisatz ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστι modificirt war, nun wiederum wie Matthäus einige Verse folgen zu lassen, in welchen abermals der Täufer über alle andern bisherigen Männer Gottes gestellt wurde. Er ersetzt daher das Ausgelassene durch die Einschiebung καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου, οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ. Diese beiden Verse als Worte Jesu zu nehmen, wie auch de Wette und Ewald thun, geht nicht an, da in diesem Falle statt Ἰωάννου vielmehr αὐτοῦ stehen müßte, und da überhaupt die ganze Haltung dieser Bemerkung die einer geschichtlichen Notiz ist, welche zu dem schwung- und bilderreichen Ton der

übrigen Rede Jesu gar nicht passen würde. Die Verse sind vielmehr eine Zuthat des Schriftstellers, die zur Erklärung des Folgenden V. 31—35 dienen soll, wo theils von Feinden (V. 32—34), theils von Freunden der von Johannes und Jesus verkündigten göttlichen Weisheit (καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς) die Rede ist; wenigstens verstand es Lukas so und setzte statt τὴν γενεὰν ταύτην (Matth. 11, 16) τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης, um damit eine einzelne und zwar die angesehenste Klasse der „γενεὰ αὕτη", die Pharisäer und Gesetzeskundigen, zu bezeichnen, die, wie dann noch weiter (V. 36—50) gezeigt wird, von dem Geiste des Reiches Gottes kein Verständniß haben; ebenso fügt er zu ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς ein πάντων hinzu mit dem Sinne: wenn auch nicht von den Hauptvertretern dieser γενεά, so ist doch von allen Denen die Weisheit Gottes gerechtfertigt worden, welche durch ihre Empfänglichkeit für das Höhere ihre Kinder sind, ihr angehören, nämlich von den τελῶναι und ἁμαρτωλοί. Diesen Unterschied, der V. 31—35 zwischen zwei verschiedenen Klassen von Zeitgenossen gemacht wird, will der Evangelist durch V. 29 und 30 motiviren; beide Verse sind, wie namentlich das nach ἐδικαιώθη gebildete ἐδικαίωσαν τὸν θεόν zeigt, eine vom Schriftsteller herrührende Notiz, die er an dieser Stelle noch nicht vorgefunden hatte. Diese Notiz nun konnte er sich zwar aus Matth. 21, 26. 31 abstrahiren, aber er stellt in der Parallelstelle 20, 6 die Anhänglichkeit des niedern Volkes an den Täufer viel stärker dar als Matthäus (πᾶς ὁ λαὸς καταλιθάσει ἡμᾶς (vgl. A.G. 5, 26), und es scheint somit, daß alle den Täufer betreffenden Angaben unsres Evangeliums (7, 29. 30 mit eingeschlossen) auf eine eigene Quelle zurückweisen, deren Eigenthümlichkeit darin bestand, Johannes als einen Propheten zu schildern, der hauptsächlich bei den niedern und verachteten Volksklassen mit Erfolg gewirkt, mit väterlicher Milde und Liebe sich ihrer angenommen (3, 10. ff.) und darum ihre allgemeine Verehrung gewonnen hatte. Auch hier hat somit Lukas diese besondere Quelle mit der Darstellung des Matthäus kombinirt. Wir können zwar nicht behaupten, daß alles Dasjenige, was Lukas Kap. 3. 7. 20 in derselben Form wie Matthäus hat, in jener Quelle gefehlt habe; allein die Paränesen 3, 10. ff. weichen mit ihrer einfachen Form, ihrer Milde im Ton und Ausdruck und ihrer moralisirenden Tendenz so sehr von der kraftvollen und innerlicheren Weise ab, in welcher der Täufer V. 7. 8 (Matth. 3, 7. ff.) Selbsterkenntniß, Demuth und

Sinnesänderung verlangt, daß man ſich mit V. 10 auf einmal in eine ganz andere Gattung religiösſittlicher Belehrung verſetzt und damit auf eine Quelle zurückgeführt findet, in welcher wohl die Buß- und Strafpredigt des Täufers eine untergeordnete Stellung jenen Belehrungen gegenüber einnahm oder (wie etwa Mark. 1, 4) geradezu fehlte, ſo daß Lukas hier auf Matthäus zurückgreifen mußte. In Kap. 11, bei der Zurückweiſung des Bundes mit Beelzebul, iſt die Darſtellung des Lukas jedenfalls eine ſekundäre und ſtimmt, einiges Eigenthümliche abgerechnet, mit Matthäus meiſt ſo ganz oder beinahe wörtlich überein, daß eine Berückſichtigung des Letztern (deſſen Darſtellung dem dritten Evangeliſten überhaupt ganz bekannt und geläufig ſein mochte) nothwendig anzunehmen iſt. Die Voranſtellung der Zeichenforderung in V. 16 erklärt ſich aus der Darſtellungsweiſe des Lukas, die auch hier wie 7, 29. f. und ſonſt das ſpäter Folgende gleich von vorn herein vorzubereiten ſucht; die der ganzen Rede ihre Kraft und Schärfe nehmende Verlegung des offenbar nur hier in ſeinem paſſenden und urſprünglichen Zuſammenhange ſtehenden Ausſpruches über die Läſterung des Geiſtes in das zwölfte Kapitel rührt daher, daß Lukas, der überall die auf die apoſtoliſche Miſſionsthätigkeit bezüglichen Reden Jeſu mit beſonderem Intereſſe und beſonderer Ausführlichkeit behandelt, es geeigneter fand, denſelben einer Rede dieſer Art (12, 2—12) einzuverleiben, und zwar in dem Sinne, daß die Schmähung der die Apoſtel bei ihrer Thätigkeit leitenden und begeiſternden göttlichen Kraft oder die Schmähung des Geiſtes, in welchem eben die Apoſtel wirken, eine ſchlechthin nicht zu vergebende Sünde ſei (vgl. Schleiermacher S. 186); der Evangeliſt will dem Ausſpruch eine weitere Beziehung als er bei Matthäus hat, eine Beziehung auf die Gegenwart geben, die es mit der Ausbreitung und Vertheidigung des Evangeliums in der ungläubigen Welt zu thun hat. Die Beſeitigung der Phariſäer und der auf ſie bezüglichen Worte Matth. 12, 33—37 aus der ganzen Rede (obwohl unpaſſender Weiſe das *υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν*, das nur auf Phariſäer gehen kann, V. 19 ſtehen geblieben iſt) erklärt ſich daraus, daß Lukas den Angriff auf die Phariſäer ſich auf V. 37—44 aufgeſpart hat, V. 17—36 aber eine Charakteriſirung der ungläubigen Juden überhaupt (*τινες ἐξ αὐτῶν*, *ἕτεροι δὲ* V. 15. 16) und zwar insbeſondere ihres widerſpenſtigen (V. 29. ff.) und unlautern (V. 34. ff.) Sinnes geben will. Mit dieſer Erweiterung der Beziehungen der Rede hängt auch die Einſchaltung der

die Mutter Jeſu ſeligpreiſenden Frau (V. 27. 28) zuſammen, welche darauf hinweiſen ſoll, wie es auch den Beſſern und Empfänglichern bis jetzt an dem rechten Sinne für das Evangelium fehlt, indem ſie zwar Jeſu eine hohe Bewunderung der Wahrheit und Kraft ſeines perſönlichen Auftretens nicht verſagen, aber bei dieſem Aeußern ſtehen bleiben, ſtatt vor Allem den innern Gehalt ſeiner Lehre (den *λόγος τῦ θεῦ*) als die Hauptſache zu erkennen. V. 21. 22 hat eine deutlichere und konkretere Faſſung als Matth. 12, 29, die ſich jedoch dadurch als ſpätere Nachbeſſerung zu erkennen gibt, daß der Vers bei Matthäus (*ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ*) ſich an die vorhergehenden Frageſätze ganz paſſend anſchließt, bei Lukas aber zu iſolirt und zuſammenhangslos daſteht. Die Epiſode von der Frau V. 27 verdankt Lukas allerdings einer eigenen Ueberlieferung; allein weder die ihr in den Mund gelegten Worte noch die ganz allgemein gehaltene Antwort Jeſu ſcheint hieher recht zu paſſen, da man namentlich die erſtern eher bei einem die Zuhörer durch Reichthum und Schönheit der Gedanken begeiſternden Lehrvortrag als bei dieſer kurzen Strafrede erwarten ſollte. Merkwürdig iſt, daß auch hier wie Matth. 12, 46 die Mutter Jeſu in Verbindung mit den Verhandlungen über Beelzebul gebracht, und daß dieſe Verhandlungen ſelbſt nicht an die Heilung Matth. 12, 22, ſondern an Matth. 9, 32 angeknüpft ſind (Luk. 11, 14 *καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφὸν, ἐγένετο δὲ τῦ δαιμονίου ἐκβληθέντος ἐλάλησεν ὁ κωφὸς, καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι*, faſt ganz gleich mit Matth. 9, 32. 33); auch dies weiſt auf eine eigene Quelle des Lukas hin, welche die hier berichteten Vorfälle, was die Nebenumſtände betrifft, anders als Matthäus und unabhängig von ihm erzählte, was aber auf der andern Seite nur wiederum ein Beweis dafür iſt, daß Lukas neben ihr auch Matthäus berückſichtigte, da ſonſt ſeine Darſtellung mit der des Letztern nicht ſo gleichlautend hätte ausfallen können. V. 2—13, in dem Abſchnitt über das Gebet, folgt Lukas zwar einer andern Recenſion des Vaterunſers, namentlich wenn V. 2 *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς* (vgl. V. 13 *δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτῦσιν αὐτόν*) die urſprüngliche Lesart iſt; ebenſo ſetzt V. 1 und das Gleichniß V. 5—8 eine eigene Quelle voraus, und zwar V. 1 wohl dieſelbe, wie die Erzählung der Geſchichte des Täufers (*δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*); von V. 9 an aber iſt die Einſtimmung mit Matthäus, blos mit

Ausnahme des erweiternden parabolischen Zusatzes V. 12 ἢ καὶ ἐὰν αἰτήσῃ ᾠόν κ. τ. λ. und des πνεῦμα ἅγιον V. 13 so wörtlich, daß an einer Rücksichtnahme auf Matth. 7, 7. ff. nicht zu zweifeln ist. Was das πνεῦμα V. 2 und 13 betrifft, so ist es auch hier bezeichnend, daß an die Stelle der Bitte um baldigen Eintritt des Gottesreichs (welchem Lukas überall entgegentritt) die Bitte um Verleihung der Kraft Gottes gesetzt ist, welche die Jünger bei ihrem Berufe nöthig haben. 11, 34. ff. stimmt der Ausspruch über den λύχνος τοῦ σώματος, den Lukas hier anreiht, um auf die innere Unlauterkeit der jüdischen Gegner Jesu, der γενεὰ πονηρά (V. 29), hinzuweisen, blos mit Ausnahme der deutlichern Fassung in V. 35 und 36 so ganz mit Matth. 6, 22. f., daß diese völlige Gleichheit der Worte nicht zufällig sein kann; ebenso 16, 13 (Mammon), 13, 21 (Gleichniß vom Sauerteig), 13, 19. f. (das vom Senfkorn, nur etwas abgekürzt) und 13, 34. 35 (einige unbedeutende sprachliche Abweichungen abgerechnet). In Kap. 12 trifft die Ermahnung an die Jünger zur Furchtlosigkeit und Treue in ihrem Berufe mit Matth. 10 sehr nahe zusammen; von besonderem Interesse ist hier die Abweichung in V. 3 ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμιείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. De Wette bemerkt richtig, daß Jesus wohl seinen den Jüngern gegebenen Unterricht einen geheimen nennen konnte (Matth. 10, 27 ὃ λέγω ὑμῖν ἐν σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτὶ κ. τ. λ.), nicht aber die Predigt der Apostel, da ja diese namentlich gerade hier V. 2—12 zu furchtloser öffentlicher Verkündigung des Evangeliums vor aller Welt aufgefordert werden. Ursprünglich ist also die Fassung von V. 3 keinenfalls; sie kann vielmehr ihren Grund nur darin haben, daß der Evangelist das Christenthum bereits in einer großartigen Ausbreitung vor sich sah, der gegenüber ihm die einstige Thätigkeit der zwölf Apostel für die Verkündigung des Evangeliums als ein εἶπαι ἐν σκοτία, als ein λαλῆσαι ἐν τοῖς ταμιείοις erschien, weil sie sich in der Hauptsache auf den engen Kreis des Judenthums beschränkt hatte. Aus diesem Grunde wird hier den Jüngern verheißen, daß das von ihnen nur in kleinen und engen Kreisen, in aller Stille verkündigte Evangelium einst, wenn ihre Thätigkeit zu Ende sei, überallhin sich Bahn brechen und aller Welt zur Kenntniß kommen werde; auch hier zeigt es sich, daß der Evangelist überall seine eigene, von der Urzeit schon in weiter Ferne stehende und viel großartigere Verhältnisse

darbietende Gegenwart im Auge hat (vgl. Joh. 4, 35. ff.), während der Geſichtskreis des erſten Evangeliſten in Kap. 10 noch ganz auf die Wirkſamkeit und die Schickſale der δώδεκα ſich beſchränkt. Größer iſt die Abweichung von Matthäus Kap. 16, V. 16—18; hier haben wir ein beſtimmtes Beiſpiel davon, wie Lukas ohne alle Bezugnahme auf Matthäus einer Quelle folgt, welche, wie es ſcheint, darauf ausging, einzelne Lehrſprüche Jeſu durch beigegebene Parabeln zu erläutern, und zwar ganz ohne Berückſichtigung der ihnen bei Matthäus gegebenen Stellung. Wie 15, 1. 2 der dortige Parabelncyklus durch die Angabe eingeleitet wird, daß die Phariſäer über die Verbindung Jeſu mit Sündern und Zöllnern gemurrt haben, ſo ſoll auch hier für die Erzählung vom reichen Mann eine Einleitung gegeben werden, um die Beziehung derſelben auf die Phariſäer anzudeuten. Die beiden Grundgedanken dieſer Erzählung ſind die, daß die mit äußern Glücksgütern ausgeſtatteten Kinder dieſer Welt es (vgl. V. 9) ſo gerne verſäumen, durch wohlthätige Verwendung ihres Reichthums auch für ihr Heil in der künftigen Welt zu ſorgen (bis V. 26), und daß dieſe das Ewige über dem Irdiſchen und Zeitlichen vergeſſende Sinnesweiſe bei Denen, die ihr einmal verfallen ſind, ſo tief eingewurzelt ſei, daß bei ihnen weder die altteſtamentliche Offenbarung Gottes durch Moſes und die Propheten noch auch eine etwaige neue und außerordentliche Offenbarung (durch einen von den Todten Auferſtehenden, d. h. durch Chriſtus, vgl. Matth. 12, 39. 40) etwas fruchten könne. Daß nun dieſe Erzählung insbeſondere gegen die Phariſäer gerichtet iſt, geht ſchon daraus hervor, daß ſie zu dem V. 15 mit εἶπεν αὐτοῖς (τοῖς Φαρισαίοις) begonnenen Abſchnitt des Ganzen gehört, indem erſt 17, 1 mit εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ wieder eine neue Wendung der Rede beginnt. Der Sinn aber, in welchem nach der Abſicht des Darſtellers Jeſus die Erzählung von dem reichen Manne gegen die Phariſäer richtet, ſcheint der zu ſein, die Phariſäer gehören eben zu Denen, welche das Himmliſche über dem Irdiſchen außer Augen ſetzen und, obwohl ſie Gott zu dienen vorgeben, doch nur dem Mammon dienen (V. 13. 14, vgl. beſonders das φιλάργυροι ὑπάρχοντες), ſie geben ſich zwar vor den Menſchen das Anſehen, als ob ſie die wahren Diener Gottes wären, aber dieſe Selbſterhebung ſei eine innerlich unwahre und daher von Gott verabſcheute (V. 15), weil ſie weder den Geboten des Geſetzes und der Propheten, durch deren äußerliche Beobachtung ſie ſich jenen Schein der Frömmigkeit

geben, noch der neuen durch den Meſſias ſelbſt gegebenen Offenbarung über das Reich Gottes ſich fügen wollen, und es werde ihnen daher ergehen, wie dem reichen Manne und ſeinen Brüdern, die weder auf Geſetz und Propheten hörten noch auf eine neue, aus dem Jenſeits ſelbſt kommende Offenbarung gehört haben würden, wenn eine ſolche an ſie ergangen wäre. Statt nun dieſe Zwiſchenglieder zwiſchen V. 13—15 und der Erzählung V. 19. ff. einfach auszuſprechen, werden die Ausſprüche Matth. 11, 12. 13. 5, 18. 32 gewählt, um mittelſt ihrer eben jenen Gedanken der Widerſpenſtigkeit der Phariſäer gegen alle und jede, ältere und ſpätere Offenbarung Gottes anzudeuten. „Das Geſetz und die Prophetie, auf deren ſcheinbare Beobachtung und Verehrung ihr euer Anſehen bei den Menſchen gründet, geht mit Johannes zu Ende; von ihm an wird das Reich Gottes oder Das, worin Geſetz und Prophetie ihre vollkommene Erfüllung und damit ihr Ende finden, verkündigt, und Jeder, der ſein wahres Heil verſteht, gegen das Ueberirdiſche und Ewige nicht gänzlich verſchloſſen iſt, drängt ſich in daſſelbe, um ſein ewiges Wohl zu ſichern, nur ihr nicht, obwohl ihr auf der höchſten Stufe der Gotteserkenntniß und Frömmigkeit zu ſtehen meinet (daher die Form πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται ſtatt des βιασται Matth. 11, 12); ihr widerſtrebt gerade der höchſten und letzten Offenbarung Gottes. Allein obwohl hienach der νόμος mit der Verkündigung der βασιλεία θεοῦ aufhört, die höchſte Form der Offenbarung zu ſein, und darum auch die Geſetzesbeobachtung, ſelbſt wenn ſie eine wahrhafte wäre, nicht mehr, wie ihr meinet, die höchſte Stufe der Gerechtigkeit und Frömmigkeit ſein kann, ſo iſt es doch leichter, daß Himmel und Erde vergeht, als daß ein Punkt im Geſetze falle oder ſeine Beobachtung von Dem, der an der βασιλεία θεοῦ Theil haben will, nicht mehr gefordert werde, während ihr trotz eurer mit dem Geſetz unverträglichen irdiſchen Sinnes- und Handlungsweiſe im Beſitz der β. θ. zu ſein glaubt; die Strenge des Geſetzes gegen alles weltliche Wollen und Thun wird vielmehr durch das εὐαγγέλιον noch verſchärft, indem es z. B. nicht blos, was man gewöhnlich unter der vom Geſetz verbotenen μοιχεία verſteht, ſondern auch die Eheſcheidung und die Ehe mit einer Geſchiedenen als Bruch der Ehe bezeichnet und verdammt, während freilich ihr von dieſer Art und Weiſe, das Geſetz in ſeinem wahren Sinne, nämlich als die entſchiedene Erklärung Gottes gegen alles und jedes weltliche Thun zu verſtehen, keine Ahnung habt. Euch wird es daher ergehen, wie

dem reichen Weltmann und ſeinen Brüdern, welche trotz der Warnungen des Geſetzes vor dem weltlichen Sinne in ihrem Thun verharrten und darum auch unfähig und unwürdig waren, durch weitere Offenbarungen Gottes eines Beſſern belehrt zu werden." Eine andere Erklärung als dieſe iſt nicht wohl möglich, wenn man nicht ſich zu der unhaltbaren Annahme flüchten will, der dritte Evangeliſt, der doch gerade überall in kontinuirlicher Reihenfolge erzählen will, habe hier ganz zuſammenhangslos einige Sprüche aus der Ueberlieferung oder aus Matthäus eingeſchoben. Der Sinn von V. 16, wie er oben angegeben wurde, iſt ganz einfach, ſofern ja das Ende des Geſetzes einen ſehr klaren Gegenſatz zu der geſetzesſtolzen Selbſtüberhebung V. 15 bildet. V. 17 macht allerdings ſchon mehr Ergänzungen nothwendig, um ihn in Verbindung mit dem Uebrigen zu bringen; aber es iſt ſehr natürlich, daß der Schriftſteller auch abgeſehen von dem nächſten Zuſammenhange das Mißverſtändniß, als ſei durch das Evangelium der ſittliche Gehalt des Geſetzes abgethan, beſeitigen wollte, und Das, was der Vers eben hier innerhalb des ganzen Redekontextes beſagen will, daß nämlich der Phariſäismus nicht einmal das Geſetz, auf das er ſein Anſehen ſtützt, recht verſteht und beobachtet, iſt ſchon früher, 10, 25 — 37 (in der Erzählung vom barmherzigen Samariter) und 11, 42 (*παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*) und 46 (*καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις*) ausgeſprochen, ſo daß der Evangeliſt das Verſtändniß deſſen, was er hier mit dem *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν* etc. ſagen wollte, wohl für möglich halten konnte. Ebenſowenig wird gegen die obige Verbindung von V. 17 und 18, daß nämlich in letzterem von einer Verſchärfung des Geſetzes im Gegenſatz zu der Meinung, als ſollte es aufgehoben werden, die Rede ſei, etwas Gegründetes eingewandt werden können; der ganze Vers verhält ſich ja zu dem Gebote *μὴ μοιχεύσῃς* nur wie eine ſchärfere Beſtimmung der Handlungen, die unter das *μοιχεύειν* gehören, und ſpricht ſo die unbedingte, ja noch verſchärfte Fortdauer des Geſetzes noch beſtimmter aus als V. 17. Daß gerade die Eheſcheidung gewählt iſt, war paſſend, weil eben die Beſtimmungen des Evangeliums hierüber das klarſte Beiſpiel geben, wie es die Strenge des Geſetzes keineswegs abſchwächen will, und weil die willkürliche Entlaſſung des Weibs *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, wie ſie der Phariſäismus als erlaubt betrachtete, eben auch eines der ſignifikanteſten Beiſpiele des weltlichen, um äußerer Rückſichten willen

auch die heiligsten Bande nicht achtenden Sinnes ist (daß die Parabel allerdings nicht ganz zum Vorhergehenden paßt, wahrscheinlich aber ursprünglich eine andere Form hatte, wird später gezeigt werden). Außerdem ist zu berücksichtigen, daß Lukas diese beiden Aussprüche Jesu nicht wohl übergehen konnte und daher, weil er der Bergpredigt nicht wie Matthäus die Bedeutung einer Rede über die unbedingte Fortdauer des mosaischen Gesetzes geben wollte, dieselben hier einer andern Quelle gemäß in dieser antipharisäischen Rede in einem Sinne unterbrachte, in welchem auch der Paulinismus seines Princips unbeschadet sie anerkennen kann. Die bei Lukas durch das ganze Evangelium hindurch von 12, 35 an zerstreuten eschatologischen Reden und Aussprüche Jesu bieten ganz dieselben Erscheinungen dar, wie oben Kap. 11. Man kann einerseits ihre von Matthäus abweichende Anordnung und Vertheilung so wie ihre Abweichungen im Einzelnen nicht blos aus subjektiven schriftstellerischen Motiven ableiten, und die Parabel 18, 1—8 zeigt, daß der Verfasser auch hier mit eigenen Quellen ausgerüstet war; aber andrerseits lassen sich auch in diesen Reden neben den von Matthäus verschiedenen und unabhängigen Elementen solche unterscheiden, welche eine Berücksichtigung desselben voraussetzen. In Kap. 12 haben wir den eigenthümlichen Umstand, daß der Abschnitt V. 36—38 dem Inhalt und einzelnen Detailzügen nach (*ἔστωσαν ὑμῶν – οἱ λύχνοι καιόμενοι* V. 35, *πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων*) mit dem Gleichniß von den zehen Jungfrauen Matth. 25, 1—13 eine unverkennbare Verwandtschaft zeigt, ohne doch als bloße Nachbildung des letztern betrachtet werden zu können; hier folgt der Verfasser offenbar einer selbstständigen, von Matthäus abweichenden Ueberlieferung. Die Verse 39. 40. 42—46 dagegen stimmen fast wörtlich mit Matth. 24, 43. ff., und man kann wirklich fragen, ob nicht Lukas eben mit V. 39 von jener Quelle zu Matthäus übergeht, da (wie auch Schleiermacher anerkennt) V. 39 *τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται* (= Matth. 24, 43) zum Vorhergehenden nicht paßt, wo nicht von der Wachsamkeit des Herrn, sondern der *δοῦλοι* die Rede ist. Die Frage des Petrus V. 41, ob diese Ermahnungen blos den Jüngern oder auch Andern (*παντες*) gelten, und die auf dieselbe sich beziehende Erklärung V. 47. 48, daß derjenige Knecht, der den Willen seines Herrn kennt und nicht thut, stärker werde gestraft werden, als derjenige, welcher ihn nicht kennt und in dieser seiner Unwissenheit

ſtrafbare Handlungen begangen hat, iſt Einſchiebung des Evangeliſten; jene Frage iſt im Vorhergehenden durch nichts motivirt, und V. 42 geht die Rede Jeſu ohne alle Rückſicht auf dieſelbe fort (*τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος κ. τ. λ.*); ebenſo iſt die Gleichnißrede mit V. 46 vollkommen abgeſchloſſen (wie Matth. 24, 51), ſo daß das V. 47. 48 über die Unterſcheidung größerer und kleinerer Strafbarkeit Geſagte ganz unvermittelt eintritt. Es iſt dem Evangeliſten mit jener Frage um Zweierlei zu thun. Einmal will er ſich durch ſie den Uebergang von den V. 22. ff. gegebenen Ermahnungen an die Jünger zu den V. 54 — 13, 9 folgenden Warnungen und Drohungen gegen die Juden („*πάντες*") bahnen, und ebenſo iſt es auch hier wie ſonſt (6, 39. 8, 16) ſeine Abſicht, die an die Jünger ergehenden Aufforderungen zur Thätigkeit und Berufstreue recht ſcharf und eindringlich hinzuſtellen und ihnen namentlich dieß einſchärfen zu laſſen, daß Jeder nach dem Maaße der ihm verliehenen Erkenntniß und Fähigkeit werde beurtheilt und gerichtet werden (V. 47. 48), wozu eben dieſe Frage des Petrus die Einleitung bilden ſoll. Deßungeachtet iſt aber wenigſtens V. 47 nicht wie V. 41 vom Evangeliſten ſelbſt aus eigenen Mitteln beigefügt, ſondern dieſe Worte ſind, wie das *καὶ μὴ ἑτοιμάσας* V. 47 zeigt, Reſte einer verlorenen paraboliſchen Rede, in welcher das Bild von Knechten, die von ihrem abgehenden Herrn mit „Zurüſtungen" dieſer oder jener Art beauftragt werden, gebraucht war; zum unmittelbar Vorhergehenden bilden ſie nicht wie ſie ſollen einen Gegenſatz und ſtehen überhaupt in gar keiner paſſenden Verbindung damit, ſondern es muß vor V. 47 ein Satz etwa des Inhalts geſtanden ſein, daß ein Knecht, der dem ihm kundgegebenen Willen ſeines Herrn gemäß die von dieſem erwarteten Zurüſtungen gemacht habe, ſeine volle Anerkennung und Belohnung finden werde. Es ſcheint ſomit, als habe Lukas auch hier das Stück Matth. 24, 44. ff. und die ihm in einer andern Quelle vorliegenden V.V. 47 und 48 mit einander verſchmolzen; jedenfalls aber iſt V. 42—46 nicht ohne Rückſicht auf die faſt gleichlautende Darſtellung des Matthäus gearbeitet. V. 49—59 (*πῦρ ἦλθον βαλεῖν κ. τ. λ.*) iſt wiederum wie bei V. 35. ff. eine eigene von Matth. 10, 34. 16, 2. 3 verſchiedene Ueberlieferung anzuerkennen. Ganz beſondere Schwierigkeiten hat von jeher der Abſchnitt Kap. 17, 20—37 dargeboten, und zwar zunächſt deswegen, weil an die V. 20 und 21 gegebene Belehrung, daß das Reich Gottes nichts äußerlich Sichtbares ſei, ſondern im Innern

des Menſchen ſeinen Sitz habe, unmittelbar die Ankündigung der einſtigen ſichtbaren Wiederkunft des Meſſias angereiht iſt, mit welcher ja eben auch die βασιλεία θεοῦ eine reale wird oder aus der Form einer blos geiſtigſittlichen Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott in die Form eines auch äußerlich wahrnehmbaren neuen Weltzuſtandes übergeht. Allein dieſe Schwierigkeit mindert ſich, ſobald man die näheren Beſtimmungen hinzunimmt, welche über dieſe ſichtbare Wiederkunft des Meſſias gegeben werden. Dieſelben beſtehen darin, daß der Meſſias nicht wie ein Menſch oder ein irdiſcher Gewalthaber nur an einem beſtimmten einzelnen Orte (ὧδε ἢ ἐκεῖ) erſcheinen, ſondern wie der von einem Ende des Horizonts zum andern leuchtende Blitz des Himmels überall zumal ſichtbar ſein, und daß er keineswegs ſchon jetzt, ſondern erſt, nachdem er viel gelitten hat, und keineswegs gerade dann, wenn man ihn erwartet (V. 22. 26. ff.), kommen wird. Dieſe drei Beſtimmungen treten den gewöhnlichen meſſianiſchen Vorſtellungen, welche weder von einem leidenden Meſſias noch von der weſentlichen Verſchiedenheit des Meſſiasreichs von allem irdiſchen Königthum etwas wiſſen und in dieſen ihren äußerlichen Hoffnungen auf daſſelbe befangen ſeinen Eintritt ungeduldig herbeiwünſchen, in ganz ähnlicher Weiſe entgegen, wie V. 20 und 21, in welchen ja der äußerlichen Vorſtellungsweiſe der Phariſäer, die nur wiſſen will, wann das Reich Gottes komme, die Hinweiſung darauf entgegengeſetzt wird, daß daſſelbe vor Allem im Innern des Menſchen ſich verwirklichen und daher Jeder ſtreben müſſe, innerlich ein Genoſſe deſſelben zu werden, ſtatt immer nur mit einer ganz äußerlichen Neugierde zu fragen, wann dieſes Reich kommen, an welchem Zeichen man ſeinen Eintritt erkennen, an welchem Ort es ſeinen Sitz haben werde. Obwohl alſo V. 22. ff. auch von der äußern Art und Weiſe und von der Zeit der Ankunft des Meſſias die Rede iſt, ſo ſteht doch der ganze Sinn und Zweck von V. 20. 21 mit dem von V. 22. ff. in weſentlicher Verwandtſchaft, und dafür, daß das V. 22. ff. Geſagte nicht gar zu unvermittelt auf V. 20. f. folge, hat der Schriftſteller ſelbſt hinlänglich geſorgt, indem er durch die Worte εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ V. 22 einen Abſchnitt zwiſchen Beidem macht; die Phariſäer erhalten nur eine kurze Abweiſung ihrer äußerlichen Vorſtellungsweiſe und bekommen ganz und gar keine Eröffnungen über Dasjenige, was zur äußern Art und Weiſe des Eintritts der β. Θ. gehört, dieſe werden vielmehr nur den Jüngern ertheilt, weil dieſe

eher fähig und würdig ſind auch über dieſe äußere Seite der Sache unterrichtet zu werden. So viel aber iſt allerdings zuzugeben, daß dieſe unmittelbare Aneinanderreihung beider Momente der Lehre vom Gottesreich etwas Gezwungenes hat, und daß wir folglich hier nichts Urſprüngliches, ſondern eine Kombination des Schriftſtellers vor uns haben. Es war ſeine Abſicht, hier eine Perikope einzuſchieben, in welcher die verſchiedenen Momente, die bei der Frage über das Wie und Wann des Eintritts der β. Θ. in Betracht zu ziehen ſind, vollſtändig zuſammengeſtellt ſein ſollten: V. 20. f. Abweiſung der äußerlichen jüdiſchen Meſſiashoffnung, Hinweiſung auf die Innerlichkeit des Reiches Gottes; V. 22—37 Abweiſung einer zu frühen Erwartung des Meſſiasreichs auch innerhalb des Chriſtenthums ſelbſt, Erinnerung daran, daß die Hauptſache dieß ſei, jeden Augenblick auf ſeinen Eintritt gefaßt zu ſein und dadurch dem Verderben zu entrinnen, das Jeden, ſei er nun wer er wolle, (innerhalb oder außerhalb des Chriſtenthums, vgl. 12, 47. f.) treffen werde, wenn er in Folge irdiſchen, nur auf die Gegenwart bedachten Sinnes von dem Eintritte des Endes überraſcht wird, ohne für ſein ewiges Heil Sorge getragen zu haben; 18, 1—8 Verſicherung, daß man, obwohl man das Ende nicht zu früh erwarten, ſondern auch in eine längere Zögerung deſſelben ſich ſchicken ſoll, doch an der Barmherzigkeit Gottes nicht verzweifeln dürfe. Auf Rechnung des Evangeliſten alſo kommt jedenfalls die Anordnung und Zuſammenſtellung des ganzen Abſchnitts, und zwar insbeſondere die wie 12, 41 zum Vorhergehenden nicht paſſende Frage *Ποῦ κύριε* (V. 37), die blos den Zweck hat, den Satz, daß die Strafe jeden Schuldigen, wo und wer er auch ſei, treffen werde (*ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοὶ*) vom Uebrigen zu ſondern und dadurch ſtärker hervortreten zu laſſen; noch mehr aber die Einleitung 18, 1 zu dem Gleichniß vom ungerechten Richter, deren unbeſtimmte Allgemeinheit zeigt, daß ſie vom Evangeliſten ſelbſt herrührt. Der Ausſpruch über die Innerlichkeit des Gottesreichs muß ihm wegen des eigenthümlichen Ausdrucks *οὐ μετὰ παρατηρήσεως* ſchon irgendwo vorgelegen haben; V. 23 aber iſt offenbar ſekundäre Umbildung von Matth. 24, 23, da das *ἐροῦσιν ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ* urſprünglich nur in einem Zuſammenhange ſtehen konnte, in welchem von jüdiſchen Pſeudomeſſiaſſen die Rede war (die für Lukas keine Bedeutung mehr hatten, vgl. unt. zu 21, 8). V. 25 (*πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν κ. τ. λ.*) unterbricht den Zuſammenhang und rührt wohl

von Lukas her, der auch hier wie ſonſt ſo häufig eine Erinnerung der Jünger an die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Chriſti einflechten will. V. 31, der 21, 20. f. von Lukas durch eine andere Wendung der Ermahnung zur Flucht erſetzt iſt, ſteht Matth. 24, 17 paſſender bei der Vorherſagung der Zerſtörung Jeruſalems und hat erſt hier die Beziehung auf das Weltende erhalten, daß man nämlich, wenn die daſſelbe ankündigenden Schreckniſſe herankommen, das Irdiſche im Stiche laſſen ſoll, damit man „gewürdigt werde ἐκφυγεῖν πάντα τὰ μέλλοντα γίγνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου“ (21, 36), obwohl freilich nicht recht klar iſt, wie dieſes Dahintenlaſſen des Irdiſchen, um zu dem wiederkehrenden Meſſias hinzugelangen, vorgeſtellt werden ſoll (was auch von V. 33 = 9, 24. Matth. 16, 25 gilt). Das ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί V. 34 erinnert an die ſpätere Vorſtellung, daß die Ankunft des Herrn bei Nacht ſtattfinden werde (vgl. Mark. 13, 35). Die Erinnerung an den Untergang Sodoms V. 28—30 und 32 lag dem Evangeliſten wohl ſchon vor, da es ſonſt nicht gerade ſeine Sache iſt Ausſprüche über die göttliche Strafgerechtigkeit zu vermehren und zu verſtärken, ſondern eher das Gegentheil (vgl. unt.), und da nun ſonſt der ganze Abſchnitt ſehr nahe mit Matth. 24, 37. ff. zuſammentrifft, ſo muß man annehmen, er ſei von ihm mittelſt Benützung einer auf Grundlage des Matthäus entſtandenen Darſtellung und mittelſt Beifügung eigener Zuſätze und Veränderungen gebildet worden. Die von Matthäus abweichende Faſſung und Stellung des Gleichniſſes Kap. 19, 11—27, in Folge welcher es neben der Lehre, daß beim Weltgericht Jeder über die Art und Weiſe der Verwendung der ihm gegebenen Kräfte und Mittel Rechenſchaft abzulegen habe, unter Beziehung auf den Einzug in Jeruſalem den Gedanken verſinnlicht, daß das Meſſiasreich keineswegs παραχρῆμα ἀναφαίνεται, daß aber deßungeachtet die ungläubigen Juden die Strafe für ihre Widerſetzlichkeit gegen Jeſus ſicher ereilen werde (V. 27), iſt keinenfalls urſprünglich, da die Parabel in ihrer ächten Geſtalt nicht zwei ſo ganz heterogene Gedanken in ſich vereinigt haben kann. Man könnte ſich verſucht finden, dieſe Faſſung vom Evangeliſten abzuleiten, da er durch die Worte ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι αὐτὸν Ἰερουσαλήμ κ. τ. λ. ein ganz beſonderes Intereſſe für ſie kundgibt. Allein in der Parabel ſelbſt iſt ja gerade dieſer für ihn wichtigſte Zug, daß der Eintritt der βασιλεία θεοῦ keineswegs als ein nahe bevorſtehender gedacht werden ſoll, nur ganz im Vor-

übergehen in den Worten ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν angedeutet, während der Hauptnachdruck auf der Schilderung der empöreriſchen Widerſetzlichkeit der πολῖται und ihrer Beſtrafung liegt; hätte Lukas die Parabel ſelbſt umgearbeitet, ſo hätte er wohl eben das, was ihm die Hauptſache war, auch beſtimmter hervorgehoben; er muß folglich dieſe Faſſung derſelben bereits vorgefunden haben. Die weitere Abweichung von Matthäus, daß jeder der (zehen) Knechte nur Eine Mine erhält, um mit ihr zu wuchern, könnte man gleichfalls auf Rechnung des Evangeliſten ſetzen zu müſſen glauben, ſofern er etwa dadurch den Gedanken verſinnlichen gewollt, daß es Pflicht ſei auch ἐν ἐλαχίστῳ treu und pflichteifrig zu ſein (V. 17); allein vielleicht weiſt gerade dieſes ἐν ἐλαχίστῳ auf dieſelbe Quelle hin, wie der Abſchnitt über den ungerechten Haushalter, in welchem auch dieſes ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸν εἶναι vorkommt (16, 10). Auf der andern Seite jedoch blickt die matthäiſche Faſſung auch hier darin noch durch, daß V. 16—20 blos drei Knechte auftreten, obwohl nach V. 13 die zehen Minen an zehen Knechte ausgetheilt worden ſind; die jetzige ſekundäre Geſtalt des Ganzen iſt alſo urſprünglich auf Grundlage des Matthäus entſtanden. Noch ſicherer aber weiſt die Hauptſtelle Kap. 21, 6—36 auf Matth. 24, 3. ff. zurück. Die Uebereinſtimmung iſt hier zu eng und zu ſehr über die Abweichungen übergreifend, als daß ſie eine zufällige ſein könnte; die Abweichungen aber laſſen ſich meiſtentheils (ſachlich und ſprachlich) nur als Umbildungen der matthäiſchen Darſtellung von Seiten des Evangeliſten begreifen, als Umbildungen, die ihm um ſo näher liegen mußten, je mehr gerade dieſe eſchatologiſchen Reden zu einer freiern Bearbeitung Spielraum boten. Im ganzen Lukas gibt es keinen Abſchnitt, der ſich ſo ganz und gar wie dieſer als eine allerdings vielfach veränderte, interpolirte matthäiſche Perikope zu erkennen gäbe. Die Worte V. 7 τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι ſind theils wegen der harten Verbindung σημεῖον ὅταν, theils wegen der Tautologie mit dem unmittelbar vorhergehenden πότε οὖν ταῦτα ἔσται nur als Veränderung des bei Matthäus vorliegenden πότε ταῦτα (die Zerſtörung des Tempels) ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος anzuſehen, eine Veränderung, die darin ihren Grund hat, daß Lukas gleich hier die Zerſtörung des Tempels (ταῦτα V. 7) und das Weltende nicht ſo in Eins zuſammenfallen laſſen will wie Matthäus. V. 8 iſt es bezeichnend, daß bei den πλανῶντες, vor welchen gewarnt wird, die

ausdrückliche Bezeichnung derſelben als Pſeudomeſſiaſſe weggelaſſen und zu dem λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι hinzugeſetzt iſt καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν, während doch ein Meſſias ſich blos als Denjenigen ankündigen kann, mit welchem „die Zeit" nicht etwa blos „nahe herangekommen", ſondern völlig herbeigekommen oder erfüllt iſt. Die Pſeudomeſſiaſſe (Matth. 24, 5. 24) ſind alſo hier in Menſchen umgewandelt, welche ſich ein beſonderes Anſehen („ich bin der, welchem man zu glauben hat", vgl. Joh. 13, 19) zuſchreiben und die Uebrigen durch die Behauptung der Nähe des Weltendes einſchüchtern oder ſchrecken wollen (wie 2 Theſſ. 2, 1—3), die Warnung vor falſchen Meſſiaſſen iſt in eine Antitheſe gegen die Vorſtellung eines zu baldigen Eintritts der Paruſie umgebildet, gerade wie V. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος für οὔπω τὸ τ. (Matth. 24, 6) geſetzt iſt. Ebenſo bemerkenswerth iſt die Abweichung in V. 10—12. Bei Matthäus, deſſen Geſichtskreis ſich noch auf die Verhältniſſe der Zeit bis zum Jahr 70 und des jüdiſchen Chriſtenthums beſchränkt, treten die Völkerkämpfe, Hungersnöthe und Erdbeben als ἀρχὴ ὠδίνων kurz vor oder zu gleicher Zeit mit den erſten Verfolgungen der Chriſten von Seiten der Heidenwelt ein, indem er dabei (S. 18. f.) auf wirkliche Ereigniſſe jener Zeit und zwar beſonders auf Kriege im Orient Bezug nimmt; Lukas aber verſteht, zum Beweis, daß er einer ſpätern Periode angehört, unter jenen Kriegen u. ſ. w. Ereigniſſe, die (auch von ſeinem Standpunkt aus) noch in weiter Zukunft liegen; er betrachtet ſie als die nächſten Vorzeichen des Endes und geſellt ihnen daher φόβητρά τε καὶ ἀπ' οὐρανοῦ σημεῖα μεγάλα (V. 11) bei, die ſodann weiter unten (V. 25. ff.) näher beſchrieben werden, was auch der Grund davon iſt, daß er die Ankündigung dieſer Ereigniſſe durch ein τότε ἔλεγεν αὐτοῖς vom Vorhergehenden, wo noch von Vorfällen einer weit frühern Zeit die Rede iſt, getrennt hat. In Folge hievon muß er nun aber die Verfolgungen der Apoſtel vor dieſe V. 10 und 11 genannten Begebenheiten ſetzen und holt daher V. 12 dieſe Verfolgungen mit den Worten πρὸ δὲ τούτων πάντων nach; hier wenn irgendwo iſt es klar, daß er von einer ältern und zwar der matthäiſchen Darſtellung abhängig iſt und ſie an einzelnen Stellen abändert, im Ganzen aber dieſelbe doch in ihrer urſprünglichen Ordnung ſtehen läßt, obwohl ſie für ihn nicht mehr die paſſende war. Die Verfolgungen der Apoſtel werden ausführlicher als Matth. 24, 9, jedoch in weſentlicher Uebereinſtimmung mit Matth. 10, 17—22 dargeſtellt. Die Weg-

laſſung des τῶν ἐθνῶν in dem Satze ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων erklärt ſich daraus, daß Lukas nicht blos die Heiden als Feinde des Evangeliums erſcheinen laſſen will, und die Abweichung θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται (= A. G. 27, 34) von Matth. 10, 30 (ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν) dadurch, daß er dieſe letztere Form des Ausſpruchs bereits 12, 7 gebracht hatte; das beſtimmtere Eingehen auf die Apoſtelverfolgungen aber (V. 12. 15) findet ſeine Begründung theils in dem Paulinismus des Verfaſſers, theils darin, daß er, wahrſcheinlich in Folge von äußern Zeitverhältniſſen, auch ſonſt ſehr häufig auf Leiden und Bedrängniſſe der Chriſtenheit anſpielt. Die von Matth. 10, 19. 20 noch mehr als Luk. 12, 11. 12 abweichende Faſſung von V. 14 und 15 erklärt ſich gleichfalls durch die Nothwendigkeit einer Variation im Ausdruck und trägt ganz den Charakter lukaniſcher Sprachweiſe an ſich (V. 14 θέσθε εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν μὴ προμελετᾶν vgl. A.G. 5, 4 τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου; 19, 21 ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι; V. 15 ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν ἢ ἀντιστῆναι πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν, vgl. A.G. 7, 10 καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει; V. 12 ἐπιβλῶσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας vgl. A.G. 5, 10). V. 20 (ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς) iſt offenbar eine ganz den Charakter einer ſpäteren Zeit an ſich tragende Verdeutlichung des dunkeln, aber gewiß viel urſprünglichern ὅταν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως κ. τ. λ.; auch das τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα V. 22 ſcheint auf die Worte τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ Matth. 24, 15 zurückzuweiſen. V. 21 τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη kann nur aus Matth. 24, 16 ſein, da dieſe Worte zu dem gleich Folgenden καὶ οἱ ὂν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν nicht paſſen; dieſe ſelbſt aber ſind von Lukas an die Stelle der von ihm 17, 31 untergebrachten Verſe Matth. 24, 17. 18 geſetzt. In V. 23 iſt das οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις κ. τ. λ. wörtlich Daſſelbe mit V. 19 bei Matthäus; ſtatt V. 20—22 aber gibt Lukas eine ganz ex eventu gebildete Schilderung der Schickſale des jüdiſchen Volkes im Jahr 70, deren gar zu geſchichtlich konkrete Faſſung ganz und gar nicht mehr mit dem bei Matthäus noch ſo gut eingehaltenen allgemeinern Tone der prophetiſchen Rede zuſammenſtimmt. Der Schluß von V. 24

enthält eine abermalige Hinweisung auf das ſpäte Kommen des Endes; V. 25 unterſcheidet ſich von Matthäus dadurch, daß die σημεῖα am Himmel nicht ſo beſtimmt wie bei Letzterem (V. 29) im Einzelnen angegeben, ebendeswegen aber das aus Matthäus doch beibehaltene αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται ganz unklar wird. Zwiſchen Beides ſchiebt Lukas als Seitenſtück zu dem ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ (V. 23) eine συνοχὴ ἐθνῶν ein, welche durch das Getöſe brauſender Meereswogen herbeigeführt werden ſoll. V. 27 iſt aus Matth. 24, 30; V. 28 aber tritt wieder der Evangeliſt ein; weil er nämlich bisher überall einer zu frühen Erwartung des Endes entgegengetreten iſt, will er jetzt auch die beruhigende Verſicherung geben, daß beßungeachtet wenigſtens dann, wenn die V. 25. ff. angekündigten Ereigniſſe begonnen haben, die Erlöſung ſicherlich in nächſter Nähe zu erwarten ſei. Der pauliniſche Ausdruck ἀπολύτρωσις weist ohnedieß darauf hin, daß der Schriftſteller hier nicht der ſynoptiſchen Ueberlieferung folgt, ſondern ſelbſtſtändig verfährt. V. 29—33 iſt aus Matthäus (nur mit Ausnahme des erweiternden Zuſatzes καὶ πάντα τὰ δένδρα). Die Schlußermahnung zur Wachſamkeit V. 34—36 iſt eigene Zuthat des Schriftſtellers, da mit V. 34 (wie ſchon bei den von Matthäus abweichenden Zuſätzen V. 25. 26. 28) die Sprache mit einem Male von den kurzen und loſe an einander gereihten Sätzen der bisherigen Rede vollends ganz zu einer abgerundeteren und voller tönenden Satzbildung übergeht, wie wir ſie in den Reden der Apoſtelgeſchichte wieder finden (im Einzelnen vgl. V. 35 ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς mit A.G. 17, 26 κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς; V. 34 προσέχετε ἑαυτοῖς mit A.G. 5, 35. 20, 28). Auch die Stürme und Waſſerfluthen V. 25 ſind wohl nur Zuthaten aus den eſchatologiſchen Vorſtellungen des Verfaſſers, die vielleicht auf die Idee eines Weltunterganges δι' ὕδατος hinweiſen, wogegen 17, 29 möglicherweiſe die judenchriſtliche Lehre von der Zerſtörung der gegenwärtigen Welt durch Feuer (vgl. 2 Petr. 3, 6) zu Grund liegt (und daher dort eine judenchriſtliche Quelle vorauszuſetzen wäre). Die Gleichnißrede Kap. 8, V. 5—18 beruht auf einer verkürzten Faſſung von Matth. 13, 3. ff. So iſt V. 11—15 die Auslegung um ein Ziemliches einfacher als bei Matthäus; V. 14 iſt das unpaſſende καὶ συμπνίγονται nur aus dieſem Streben nach Verkürzung (ſtatt συμπνίγει τὸν λόγον Matth. 13, 22) zu erklären; die Beifügung von ἡδοναί V. 14 und von ἐν ὑπομονῇ V. 15

erinnert an die lukaniſche Faſſung der Bergrede (beſonders V. 25. 22. f.). V. 16—18 begegnet uns wieder die Eigenthümlichkeit des Evangeliſten, dem praktiſchen Zwecke ſeiner Schrift gemäß den Jüngern recht ſtarke und eindringliche Ermahnungen geben zu laſſen; während ſie Matth. 13, 11. ff. dem blinden Volke als die Sehenden und Verſtändigen gegenübergeſtellt ſind, werden ſie hier dazu aufgefordert, es erſt zu werden (*βλέπετε πῶς ἀκούετε* V. 18) und ſo ſich zur Mittheilung der hohen Erkenntniß vom Reiche Gottes an Andere fähig zu machen; die Jünger, wollen die V.V. 16. 17 ſagen, ſollen recht hören, damit ſie Andern ihr Licht leuchten laſſen können, denn das Evangelium ſei nun einmal dazu beſtimmt, nicht verborgen zu bleiben, ſondern offenbar zu werden (vgl. de Wette zu d. St.). Der Spruch vom Lichte, das nicht in's Verborgene geſtellt werden ſoll, iſt daher hier gerade ſo gebraucht wie 11, 33, wo er in ironiſcher Weiſe beſagen will, dieſe ungläubige *γενεά* meine zwar das Licht der Erkenntniß zu haben, aber man ſehe nichts davon, es ſcheine, daß ſie ihr Licht Niemanden leuchten laſſen wolle. Eine antithetiſche Rückſicht auf Matth. 13, 11. f. iſt hier nicht zu verkennen, und eben um dieſer Rückſicht willen ſind beide Verſe hier angebracht, obwohl ſie 11, 33 und 12, 2 ihre eigentliche Stelle haben. Bemerkenswerth iſt, daß der Spruch *οὐδὲν συγκεκαλυμμένον ἐστιν κ. τ. λ.* an der Stelle, wo er in demſelben Zuſammenhange ſteht wie bei Matthäus, nämlich 12, 2 mit Matth. 10, 26 weit mehr Aehnlichkeit hat als 8, 17, und daß ebenſo der vom *λύχνος* in der Stelle 11, 33, in welcher gleich nachher (V. 34. ff.) die matthäiſche Bergrede benützt wird, mit Matth. 5, 15 (*ὑπὸ τὸν μόδιον*) mehr übereinſtimmt als 8, 16. Die beiden Apoſtelinſtruktionen in Kap. 9 und 10 ſtimmen großentheils wörtlich mit Matthäus und enthalten nur Weniges, was nicht als (durch die Wiederholung nöthig gemachte) Variation und Erweiterung des Ausdrucks (10, 4 *μὴ βαστάζετε βαλλάντιον*; V. 7 *μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν*, vgl. Matth. 10, 11. Luk. 9, 4; V. 10 und 11 *εἴπατε Τὸν κονιορτὸν ἀπομασσόμεθα ὑμῖν*, vgl. Matth. 10, 14. Luk. 9, 5; V. 11 *πλὴν τοῦτο γινώσκετε, ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, vgl. Matth. 10, 23 *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*; V. 7 *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἐσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*, vgl. Matth. 10, 10, wo der erſte Satz im jetzigen Matthäusevangelium wohl nur aus judenchriſtlicher Aengſtlichkeit in

Bezug auf Speiſen und Getränke ausgefallen iſt, vgl. 24, 20) oder als pauliniſche Zuthat (V. 8 ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, vgl. 1 Kor. 10, 27) oder als verſtärkender Zuſatz (ſo die auf die Wichtigkeit einer möglichſt ſchnellen und weiten Verbreitung des Evangeliums hinweiſende Mahnung zur Eile, μηδενα – ἀσπάσησθε V. 4) zu betrachten wäre. V. 16 ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει κ. τ. λ. iſt dem Sinne nach Daſſelbe mit Matth. 10, 40, wohl mit Rückſicht auf 9, 48 der Abwechslung wegen anders gefaßt als dort; der Weheruf über die galiläiſchen Städte V. 12—15 ſtimmt faſt wörtlich mit Matth. 11, 21. ff., und ebenſo der begeiſterte Ausſpruch Jeſu V. 21. ff.; die Faſſung τίς ἐστιν ὁ υἱός, τίς ἐστιν ὁ πατήρ erweist ſich bei dieſem zweiten Gliede, wo ſie völlig unpaſſend (eher gnoſtiſch als bibliſch) iſt, als eine willkürliche, auch von Juſtin und den Klementinen nicht beſtätigte Aenderung des matthäiſchen Textes, die den Zweck hatte, der ganzen Rede eine ſchärfere, exkluſivere antijüdiſche Faſſung zu geben. Auch die Rede gegen die Phariſäer und Geſetzesgelehrten 11, 39. ff. trägt keineswegs den Charakter der Urſprünglichkeit an ſich, ſondern iſt größtentheils eine (obwohl von Lukas zum Theil ſchon ſo vorgefundene) Umbildung der des Matthäus. Wie die Zeit und Situation, in welche ſie Lukas verlegt, das Mahl in dem Hauſe eines Phariſäers, nicht recht paſſen will und jedenfalls, woher ſie auch ſtammen mag, mit dem Plane des Evangeliſten, Jeſum ſchon jetzt und nicht erſt in Jeruſalem in ſtets fortgehendem tödtlichem Kampfe mit ſeinen Gegnern zu zeigen, zuſammenhängt, ſo iſt die Trennung zwiſchen Φαρισαῖοι und νομικοί verfehlt, da in Folge derſelben die Beſchuldigungen und Drohungen V. 47—51 ungeeigneter Weiſe blos die Letztern treffen, ſie rührt wohl von Lukas ſelbſt her, der beabſichtigte, die verdammenden Worte Jeſu nicht wie Matth. 23 vorzugsweiſe die Φαρισαῖοι, ſondern in ganz ausdrücklicher, ja noch ſtärkerer Weiſe die νομικοί, die jüdiſchen Vertreter des νόμος, treffen zu laſſen; nicht die ohnedieß als Heuchler bekannten und nur eine einzelne jüdiſche Partei bildenden Phariſäer, ſondern die in Vergleich mit ihnen beſſern Geſetzeslehrer, die Vertreter des Judenthums überhaupt, ſind diejenigen, gegen welche der Hauptangriff gerichtet, die als Verfolger der Apoſtel und Propheten bezeichnet (V. 47. ff.) und mit blutiger Beſtrafung ihrer Widerſpenſtigkeit gegen die Offenbarungen Gottes bedroht werden (V. 50. f.). Die Faſſung τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας V. 39 iſt eine

allerdings deutlichere und darum auch den Gegnern gegenüber ſtärkere und derbere Umſetzung der bildlichen Ausdrucksweiſe des Matthäus (*καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας*) in die eigentliche, allein ſie verräth ſich eben als ſekundäre Umbildung dadurch, daß ſie das Bild doch noch halb beibehält und ſo in Widerſpruch mit ſich ſelbſt kommt, ſofern nämlich der Anfang des Satzes, *τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου*, denjenigen Gegenſatz fordert, den Matthäus hat, (das Innere des Bechers und der Schüſſel), nicht aber das Innere der Phariſäer, zu welchem ja nur etwa ihre äußern Handlungen und Reden oder ihre äußere fromme Haltung (Matth. 23, 28 *ἔξωθεν φαίνεσθε – δίκαιοι*) einen paſſenden Gegenſatz bilden würde. V. 40 (*ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησε;*) führt den Widerſpruch weiter aus, in welchem der Phariſäismus befangen iſt, wenn er Gott ohne innere Reinheit des Herzens durch bloße äußere Reinigkeit dienen zu können glaubt, nimmt aber das *τὸ ἔξωθεν* in einer Allgemeinheit (das Aeußere überhaupt im Gegenſatz zur innern Geſinnung), die ſich mit V. 39 zur Noth vereinigen ließe, nicht aber mit V. 41, weil hier in dem *ἐνόντα* wieder auf das ſpecielle Bild des *πίναξ* und *ποτήριον* zurückgegangen wird; auch dieſer Satz iſt daher als eine zur bildlichen Redeweiſe des Ganzen nicht mehr ſtimmende Erweiterung und Verdeutlichung des Urſprünglichen (des *Φαρισαῖε τυφλέ* Matth. 23, 26) zu betrachten. V. 41 (*πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν*) nimmt das Bild von V. 39 wieder auf (*τὰ ἐνόντα*, sc. *ἐν τῷ ποτηρίῳ καὶ πίνακι*), ſteht aber hinter der Faſſung des Matthäus darin zurück, daß nicht, wie es das Vorhergehende erwarten ließ, eine Reinigung der Geſinnungs- und Handlungsweiſe überhaupt (*καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός* Matth. 23, 26), ſondern nur eine Reinigung des Innern von der es erfüllenden Habſucht durch Hergeben des Eigenen an Andere gefordert und ſo der *ἐλεημοσύνη* (wie auch ſonſt bei Lukas) in einſeitiger, faſt werkheiliger Weiſe die Kraft den Menſchen vor Gott rein zu machen zugeſchrieben wird. Zugleich aber iſt dieſer Vers dadurch bemerkenswerth, daß er geradezu die Ueberflüſſigkeit der jüdiſchen Reinigkeitsgeſetze ausſpricht; während es bei Matthäus blos heißt *καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός*, wird hier geſagt, wenn man das, was man in ſeinen Gefäſſen habe (was man gerne ſelbſt beſitzen und genießen möchte), an Andere als Almoſen hergebe, ſo ſei dadurch Alles rein, bedürfe

nichts was man habe einer Reinigung, wie die mosaische und pharisäische Gesetzgebung sie vorschreibt. Ganz dem Letztern entsprechend läßt der Schriftsteller V. 42 das τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου weg, um nicht Jesu in den darauf bezüglichen Worten ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι eine ausdrückliche Sanktion des Gesetzes in den Mund zu legen. V. 44 setzt er an die Stelle des Bildes von den übertünchten Gräbern, die „voll Unreinheit sind", wahrscheinlich zur Vermeidung einer Tautologie mit V. 39 (γέμει – πονηρίας), die matte und schwache Vergleichung mit unkenntlich gewordenen Gräbern, um das versteckte, heuchlerische Wesen, bei welchem man nie weiß, wie man mit ihm daran ist, zu bezeichnen, ein Gedanke, für welchen offenbar diese Vergleichung zu weit hergeholt ist, während das Bild des Matthäus eines der konkretesten und sprechendsten der ganzen Rede ist. Die Wendung V. 47 und 48: „eure Väter haben die Propheten getödtet und ihr bauet ihnen die Gräber, folglich gebet ihr den Thaten eurer Väter euren vollen Beifall" ist zwar, wie de Wette bemerkt, einfacher und läßt die ironische Spitze besser hervorspringen als die Fassung Matth. 23, 29—31, aber sie ist darum nicht ursprünglicher als die letztere. V. 49 ist die eigenthümliche Fassung des Matthäus ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς die ursprüngliche; Lukas hat dafür die gangbaren termini προφήτας καὶ ἀποστόλους gesetzt und den ganzen Ausspruch wegen des προφήτας irriger Weise auch auf die alttestamentlichen Propheten bezogen, daher am Anfange des Satzes καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (vgl. 7, 35) eingeschoben werden mußte, um ihm so den Charakter einer älteren Weissagung zu geben, während doch eine solche gar nicht wirklich existirte. Durch diese Veränderung entstand aber nur wieder ein neuer Mißstand, nämlich die Aufhebung alles Zusammenhanges zwischen V. 49 und 50. Wenn es V. 49 bei Lukas heißt, dem Ausspruch der σοφία θεοῦ zufolge seien sowohl in den Zeiten des ältern als in denen des neuen Bundes Männer Gottes, dort Propheten, hier Apostel zu den πατέρες der νομικοὶ (εἰς αὐτούς) und zu den νομικοί selbst geschickt, aber von Beiden, sowohl von jenen als von diesen, verfolgt und getödtet worden, so ist dadurch der V. 50 folgende Satz, alles Prophetenblut werde nun eben gerade von dieser γενεά, von den νομικοὶ gefordert werden, keineswegs motivirt; dieß ist nur bei Matthäus der Fall, wo gesagt wird, die jetzt lebenden Häupter des Judenthums werden die προφῆται σοφοί und γραμματεῖς, die

Jeſus ihnen erſt jetzt zuſenden will, verfolgen und tödten und dadurch eine ſo große Verſchuldung auf ſich laden, daß an ihnen, an „dieſer γενεὰ" alles ſchon früher vergoſſene gerechte Blut mit vollem Fug und Recht gerächt werden könne. V. 52 dagegen iſt Lukas wiederum ſelbſtſtändig; das ἤρατε τὴν κλεῖδα (τῆς γνώσεως) ſcheint urſprünglicher und wird durch Juſtin dial. 17 (ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε), ſo wie durch Clem. hom. 3, 18 (κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν) beſtätigt, während hier die Faſſung des Matthäus (κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) zwar verſtändlicher, aber weniger urſprünglich ſcheint. Auch hier jedoch paßt das τῆς γνώσεως nicht recht zu εἰσήλθατε, es läßt ſich ſehr wohl denken, daß Lukas einerſeits (wie auch Matthäus) den Begriff τὴν κλεῖν durch einen Zuſatz verdeutlichen, andrerſeits aber die an ſich (vgl. Apok. 3, 7) richtigere Ergänzung τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ vermeiden wollte, weil von ſeinem Standpunkt aus davon gar nicht die Rede ſein kann, daß die νομικοὶ den Schlüſſel zum Reich Gottes in Händen haben. Kap. 20, 41—44, bei der Frage, ob der Meſſias Davids Sohn ſei, iſt Lukas allerdings urſprünglicher (folgt vielleicht dem Urmarkus), indem er die offenbar von Matthäus herrührende Beziehung auf die Phariſäer nicht aufgenommen hat; die Verhandlung über das größte Gebot dagegen iſt nur deswegen ſchon 10, 25 angebracht, um damit (vgl. 16, 16. ff.) die Erzählung vom barmherzigen Samariter einzuleiten, und zwar auch hier in unpaſſender Weiſe, da das θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν in V. 29 weder mit dem ἐκπειράζων V. 25 recht zuſammenſtimmt noch überhaupt einen klaren Sinn hat, und da auch die Anknüpfung der Erzählung an das Vorhergehende durch den amphiboliſchen Gebrauch des Begriffs ὁ πλησίον (V. 27. 28. 36) ſehr gezwungen iſt. Die Parabel vom Weinberg hat das Eigenthümliche, daß ſie die Einleitung (V. 9) nur ganz kurz (ſ. dag. Matth. 21, 33. f.), das Weitere aber, d. h. die Schilderung der beharrlichen Widerſpenſtigkeit der γεωργοί, ſehr ausführlich und anſchaulich darſtellt, was von der antijüdiſchen Tendenz des Evangeliſten herrührt, da ſonſt (beſonders V. 9. 13. 14. 15) faſt Alles (nur mit Ausnahme der an 12, 41 und 17, 37 erinnernden, zum Zweck einer paſſenden Verbindung zwiſchen V. 16 u. 17 eingeſchobenen Zwiſchenrede οἱ δὲ ἀκούσαντες εἶπον μὴ γένοιτο) aus Matthäus genommen iſt. Ebenſo verhält es ſich mit der etwas verkürzten (mehr nur für Judenchriſten intereſſanten) Erzählung vom Zinsgroſchen, wo der faſt einzige Zuſatz ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, der die

heuchleriſche Abſicht der Fragenden gleich von vorn herein charakteriſiren und wohl auch die für die Leſer des Lukas unverſtändliche Beigabe der Ἡρωδιανοί beſeitigen ſoll, ganz an die Ausdrücke erinnert, die der Schriftſteller auch ſonſt bei der Schilderung der Phariſäer gebraucht (10, 29. 16, 15. 18, 9. 14). Bei der Verhandlung über die Auferſtehung dagegen erzählt Lukas wiederum „genauer" als Matthäus (V. 28—38), er ſetzt V. 37 (vgl. A.G. 7, 30. 35) Μωυσῆς ἐμήνυσεν ſtatt τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, als ob er (ähnlich wie 4, 4 durch die Weglaſſung des ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος) die anthropomorphiſtiſche Vorſtellung, daß Gott ſelbſt mit Moſes geredet, entfernen wollte, erläutert V. 38 das θεὸς ἔστι ζώντων durch den Zuſatz πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, der an A.G. 17, 28 erinnert, hier aber für den Zuſammenhang ganz überflüſſig iſt und das in ſich Abgeſchloſſene der Argumentation Jeſu ganz unpaſſend aufhebt, und ſtellt in Gemäßheit des auch ſonſt bei ihm hervortretenden Intereſſes für den Gegenſatz des αἰὼν οὗτος zum αἰὼν ἐκεῖνος (16, 9. ff. 6, 20. ff.) die Worte Jeſu über den Unterſchied des künftigen Lebens vom gegenwärtigen ſo dar, daß dieſer Unterſchied ſtärker als bei Matthäus fixirt und zugleich das Aufhören ehlicher Verbindungen im Jenſeits V. 36 durch die Hinweiſung auf die mit der Auferſtehung gegebene, alle Fortpflanzung überflüſſig machende Unſterblichkeit der Individuen beſtimmter motivirt wird. Der Abſchnitt Kap. 13, 23—30 ſcheint wiederum eine Kombination von Ausſprüchen des Matthäus mit anderweitigen Ueberlieferungen zu ſein. Die Benützung der Bergrede des Matthäus wird dadurch wahrſcheinlich, daß auch hier der Gedanke der στενὴ θύρα (Matth. 7, 13. 14) und die Drohung, daß die ἐργάται ἀδικίας, obwohl ſie mit Jeſu in perſönlicher Verbindung geſtanden haben wollen, doch von ihm werden zurückgewieſen werden (Matth. 7, 22. ff.), in naher Verbindung mit einander erſcheinen; die Darſtellung des Matthäus aber iſt urſprünglicher, weil in ihr der Satz, daß der Eingang zum ewigen Leben ein enger, nur ſchwer, mit vieler Mühe, Aufopferung und Entſagung zu gewinnender ſei, nicht wie bei Lukas nur ganz im Vorübergehen hingeworfen, ſondern klar und mit gehöriger Ausführlichkeit dargeſtellt wird. Bei Lukas hat die ganze Rede die Wendung erhalten, daß ſie nicht wie Matth. 7, 21. ff. unwürdige Mitglieder der chriſtlichen Gemeinde, ſondern die Juden trifft (ἐφάγομεν ἐνώπιον σοῦ καὶ ἐπίομεν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας V. 26 und die Verſe V. 28—30), eine Ver-

änderung, die wohl blos in der Tendenz des Evangeliſten ihren Grund hat; ſofern aber V. 25 ähnlich wie 12, 36 eine an Matth. 25, 1. ff. erinnernde, jedoch ſelbſtſtändige Ueberlieferung vorliegt, mag Lukas immerhin auch durch eine eigene Quelle zu ſeiner Abweichung von Matthäus mitveranlaßt worden ſein. Die Ausſprüche Kap. 9, 22—27 ſind wahrſcheinlich aus Matthäus, mit dem ſie meiſt wörtlich übereinſtimmen; καθ' ἡμέραν V. 23 und ἑαυτὸν ἀπολέσας V. 25 ſind verſtärkende Zuſätze; der Satz ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ iſt wohl mit Rückſicht auf die pauliniſche Verſöhnungslehre weggelaſſen; V. 27 wird das ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ in ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλειαν τοῦ θεοῦ verändert, das ja auch blos ſo viel heißen kann „bis das Reich Gottes zu feſter Wirklichkeit und Konſiſtenz auf Erden gelangt iſt", um auch hier die Nähe des Weltendes zu beſeitigen. V. 26 iſt wie auch ſonſt bei Lukas die richterliche Thätigkeit des Meſſias (ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ Matth. 16, 27) entfernt und ſtatt deſſen ein bloßes τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται geſetzt; die Wendung ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους (vgl. 12, 9. Matth. 10, 33) erklärt ſich daraus, daß Lukas hier Jeſum nicht wie Matth. 16, 24—27 blos die Verdammlichkeit der Untreue gegen die ſchon ergriffene Sache des Evangeliums, ſondern die Verdammlichkeit des Mangels an Bereitwilligkeit zur Annahme deſſelben ausſprechen laſſen will; auch hier, wie bei der Umſtellung des Ausſpruches über die Läſterung des Geiſtes, blickt das Intereſſe des Evangeliſten für die Verbreitung des Evangeliums in der Menſchheit und das Beſtreben hervor, es wiederholt als die alleinſeligmachende Wahrheit für „Alle" (πάντας V. 23) zu bezeichnen. Was endlich die Faſſung der Bergrede bei Lukas anbelangt, ſo kann auch ihr keinenfalls der Charakter der Urſprünglichkeit zugeſchrieben werden; ſie ſtellt uns, obwohl ſie einiges Aechte erhalten hat, vielmehr eine ſekundäre, einer ſpätern Zeit angehörige Faſſung des Ganzen dar. Schon bei Matthäus ſehen wir, daß manche Veränderungen in ihr angebracht und einige Elemente in ſie aufgenommen ſind, die ſich ſpeciell auf die Jünger und auf die ſpätern äußern Verhältniſſe des Chriſtenthums beziehen (5, 10. vgl. 7, 6), während doch die Rede im Ganzen eine allgemeinere, an Jeden, der „zu Jeſu kommt und ſeine Worte hört" (7, 26), d. h. an die Menſchheit überhaupt, ſo weit ſie ſich für das Evangelium intereſſirt,

gerichtete Tendenz zeigt. Auch bei Lukas blickt diese allgemeinere Tendenz noch durch (7, 1 ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ. 6, 47 πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με — V. 49, und die allgemeinen sittlichen Belehrungen V. 31. 41. ff. u. s.), aber namentlich im Eingange ist sie ganz nur an die Jünger gerichtet und nimmt besonders auf die gedrückte äußere Lage der Christenheit Bezug (V. 20—26), und ebenso steht dieser Eingang mit seinen Verheißungen auf der einen und seinen Bedrohungen auf der andern Seite in keinem übereinstimmenden Verhältniß weder zur ganzen Rede noch insbesondere zu dem V. 27 beginnenden paränetischen Abschnitt. Die Makarismen des Matthäus sind dem Charakter des Ganzen entsprechend so gefaßt, daß sie zugleich indirekte Andeutungen über die sittlichen Anforderungen an die Mitglieder des Himmelreichs enthalten (πραεῖς, καθαροὶ, ἐλεήμονες, εἰρηνοποιοὶ), und daher eine ganz passende Einleitung zu den später folgenden direkten sittlichen Ermahnungen bilden (obwohl Matthäus darin zu weit geht, daß er um Mißverständnisse zu vermeiden die Seligpreisung der πτωχοὶ und πεινῶντες nicht in ihrer ursprünglichen Form stehen ließ); bei Lukas aber hat höchstens der Weheruf über die πλούσιοι und ἐμπεπλησμένοι eine innere Beziehung zu den nachfolgenden Warnungen vor irdischer Selbst- und Erwerbssucht, während sonst die Makarismen und ebenso der Weheruf über die Glücklichen (γελῶντες V. 25) das sittliche Moment gar nicht berücksichtigen, sondern einfach die Lehre aussprechen, daß Armuth, Unglück und Verfolgung auf dieser Erde im Reiche Gottes reichlich ausgeglichen und belohnt und daß Der, welcher in dieser Welt sein Gutes empfangen, dafür in jener ὁμοίως τὰ κακὰ (16, 25) empfangen werde. Diese Inkongruenz zwischen dem Fehlen des sittlichen Moments im Eingang und der sittlichen Tendenz des Ganzen stellt sich besonders V. 27 bei dem Uebergange zum paränetischen Theil heraus, wo der Gegensatz ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούσιν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν ganz unmotivirt ist, weil im unmittelbar Vorhergehenden nicht von Gesinnungen, die zur Feindesliebe im Gegensatze stehen, Verfolgungssucht und dergleichen, sondern vom diesseitigen Glück, von Reichthum, Genuß und Beliebtheit bei Menschen die Rede war. In Folge dieser Inkongruenz ist diese Ermahnung zur Feindesliebe auch gar nicht genügend eingeleitet und begründet; während bei Matthäus alle die sittlichen Belehrungen, welche Jesus ausspricht, durch die antithetische Rücksicht auf das mosaische Gesetz und die aus ihm ab-

geleitete pharisäische Sittlichkeit gehörig vorbereitet und in ein klares Licht gestellt sind, fehlt hier alle und jede Anknüpfung an das bisherige religiös-sittliche Bewußtsein, die Ermahnungen treten ganz unvermittelt auf und ermangeln eines sie unter sich vereinigenden und zusammenhaltenden Gesichtspunktes, wie sie ihn bei Matthäus in der Antithese gegen das Gesetz und in der alles Einzelne zusammenfassenden Forderung der τελειότης haben. Das Ganze ist bei Lukas bis zu V. 37 mehr eine Trostrede und Belehrung über das Verhalten unter feindlichen Schmähungen (V. 22) und Verfolgungen (indem z. B. V. 35 die Aufforderung zur Feindesliebe noch einmal wiederkehrt), als eine alle Hauptpunkte der Sittlichkeit, wie sie Jesus fordert, umfassende Gesetzgebung, obwohl deßungeachtet diese allgemeinere ethische Tendenz sowohl V. 31 (καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως) als namentlich von V. 41 bis zum Schluß hervortritt. Aber auch hier gibt Lukas der Rede wieder eine specielle Beziehung auf die Jünger; er flicht (vgl. V. 45), wie wenn er die Einschiebung eines in den Kontext gar nicht gehörenden Gedankens selbst eingestehen wollte, mit den Worten εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς zwei bei Matthäus 10, 24 und namentlich 15, 14 viel passender stehende, an die Jünger gerichtete Sprüche ein, welche (wie Meyer richtig erklärt) Letztern ein Haupterforderniß ihres Amtes, Streben nach Erkenntniß, die sie befähigt Lehrer Anderer zu sein (vgl. 8, 16. ff.), einschärfen; durch diese Sprüche wird zwar scheinbar der Zusammenhang der Warnungen vor Splitterrichterei (V. 41. ff.) mit V. 37 (μὴ κρίνετε) unterbrochen, (vgl. de Wette zu d. St.), aber dieser ganze Zusammenhang findet in der That gar nicht statt, da Lukas mit seiner Fassung von V. 37 (μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε, μὴ καταδικάζετε καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε, Worte, welche auf die Jünger und die Christenheit überhaupt ja gar nicht paßten) mehr einen indirekten Tadel der Verfolgungssucht der Feinde des Christenthums als eine (erst mit V. 41 beginnende) Warnung vor gegenseitigem Richten der μαθηταί unter einander selbst geben wollte. Noch bestimmter tritt die Beziehung auf die Jünger V. 46 hervor (τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω); daß es auch sonst Tendenz des Evangelisten ist, Jesum den μαθηταί sehr starke Warnungen und Rügen ertheilen zu lassen, ist schon oben aus Anlaß der Stellen 12, 41. ff. 8, 16. ff. bemerkt worden; auch hier ist Lukas ein Schriftsteller, der überall die Gegenwart und ihre sitt-

lichen Verhältniſſe und Bedürfniſſe im Auge hat und in dieſem Intereſſe den Reden Jeſu eine andere (innerchriſtliche) Beziehung gibt, als ſie urſprünglich gehabt hatten. Die antithetiſchen Beziehungen zum Judenthum, ohne welche die ganze Rede keinen feſten Halt und Standpunkt hat, und deren abſichtliche Auslaſſung ſich eben in der V. 27 bemerkbaren Zuſammenhangsloſigkeit kundgibt (vgl. Ritſchl, Ev. Marcions S. 233), überging Lukas wahrſcheinlich in Folge ſeiner planmäßigen Tendenz, alle nicht ſtreng zuſammengehörigen Materien zu ſondern und ſo auch dieſen Gegenſtand erſt ſpäter (in ſeinem zweiten Theile, Kap. 10—18) für ſich zu behandeln, daher Mehreres, was bei Matthäus hieher gehört, in die Abſchnitte, welche es mit der Polemik gegen die Phariſäer zu thun haben, verlegt iſt (16, 17. 18. vgl. 12, 58. 13, 24. ff.). Daſſelbe iſt der Fall mit der Stellung des Vaterunſers (11, 1. ff.) und der Warnungen vor Kleinmuth und Aengſtlichkeit in Bezug auf äußere Lebensbedürfniſſe (12, 33. ff.). Der Sache nach mag Lukas bei den beiden letztern Punkten (wie bei den drei erſten Makarismen) gegen Matthäus Recht und bereits auch den Vorgang anderer Quellen theilweiſe für ſich gehabt haben; aber wie Letzterer zu viel, ſo gibt Lukas offenbar zu wenig, ſeine Rede iſt doch nur eine Verkürzung der des Matthäus, mit Ausnahme der etwas weitläufiger ausgeſponnenen Ermahnungen zur Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit (V. 34—38) und der Einleitung des Ganzen, welche mit den unſtreitig eine eigene Quelle vorausſetzenden beiden Perikopen von den ἄνθρωποι πλούσιοι (12, 16—21. 16, 19. ff.) zu ſehr verwandt iſt, als daß wir ſie blos auf Rechnung des Evangeliſten ſchreiben dürften. Auch hier finden wir ſomit eine epitomiſirende Umarbeitung des Matthäus neben der Benützung eigenthümlicher Ueberlieferungen. Das mit Matth. 18, 11—14 verwandte Gleichniß vom verlorenen Schaafe dagegen, das bei Matthäus nur ſehr kurz und fragmentariſch überliefert iſt, hat Lukas ohne Zweifel ſo gut als die gleich folgenden vom verlorenen Groſchen und verlorenen Sohn einer eigenen Quelle entnommen; desgleichen die zwei kleinen Parabeln 14, 28—32 und die mit Matth. 22, 1—14 parallele Parabel vom δεῖπνον und den widerſpenſtigen Gäſten, deren Faſſung bei Lukas ganz ſelbſtſtändig iſt und vor der des Matthäus die Weglaſſung des unpaſſenden Zuges, daß die Eingeladenen die Knechte des Herrn tödten, voraus hat. Von 9, 51 an ſchiebt Lukas fortwährend eigenthümliche Erzählungen und Reden unter die mit Matthäus gemein-

ſamen ein, und zwar in ſtets zunehmendem Verhältniß, indem von 14, 1 bis 18, 14 erſtere die letztern bei Weitem überwiegen; es ſteht daher der Annahme nichts im Wege, daß er in dieſem Abſchnitte ſeines Evangeliums zum Theil auch da, wo er mit Matthäus verwandte Reden gibt, eigenen Quellen gefolgt ſei. Dieß iſt namentlich 17, 1—4 ganz gewiß; hier könnte zwar V. 1—3 Auszug aus Matth. 18, 6. ff. ſein; aber V. 4 enthält einen Ausſpruch, der die Frage des Petrus Matth. 18, 21 erſt erklärt, woraus folgt, daß Lukas einer eigenen (nach S. 60 auch im Nazaräerevangelium benützten) Relation folgt und daher wohl auch V. 1—3 nicht aus Matthäus genommen hat. Die ſtarke Verkürzung erklärt ſich zum Theil daraus, daß Lukas als Pauliner die unmittelbare Identität des irdiſchen und des Auferſtehungsleibes, die in den Matth. 18, 8. 9 aufbehaltenen Worten *καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλόν, χωλόν, μονόφθαλμον* liegt, nicht anerkennen konnte (vgl. S. 165). Eine bemerkenswerthe Erſcheinung iſt endlich, daß auch die kleinern, in Wunder- und andern Erzählungen zerſtreuten Redeelemente bei Lukas oft ganz wörtlich und faſt immer ſehr nahe mit Matthäus übereinſtimmen, obwohl die Relation der Thatſachen meiſt eine abweichende iſt. Es iſt zwar in der Natur der Sache begründet, daß auch verſchiedene Berichterſtatter in der Ueberlieferung der Reden mehr übereinſtimmen mußten, als in der Auffaſſung und Darſtellung der Handlungen und Begebenheiten, weil bei Reden die Form nicht ſo viele Variationen zuläßt, wie bei Erzählungen von Fakta, wenn nicht der Inhalt ſelbſt alterirt oder verloren gehen ſoll, und man könnte hieraus ſchließen, daß auch hier die Uebereinſtimmung des Lukas mit Matthäus nicht auf eine Benützung oder Berückſichtigung des Letztern zurückzuführen ſei; allein je mehr die vielfachen Differenzen der Evangelien unter einander zeigen, daß auch bei den Reden innerhalb gewiſſer Gränzen doch eine ziemliche Freiheit und Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Berichte ſtattfindet, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß auch bei dieſen Elementen die Uebereinſtimmung keine zufällige ſei, und nur inſofern verhält es ſich hier nicht ganz ſo, wie bei den übrigen Redeſtücken, als die Verwandtſchaft mit Matthäus hier auch durch Benützung des ältern Markus vermittelt ſein könnte, was jedoch deswegen nicht in ſehr vielen Stellen anzunehmen ſein wird, weil dieſe noch dürftige und ungeordnete Schrift Lukas nicht viel Brauchbares bieten konnte. Der ſekundäre Charakter der Verſuchungsge-

ſchichte bei Lukas iſt auch ſonſt (z. B. Schleiermacher S. 55) anerkannt; in der urſprünglichen Geſtalt dieſer Erzählung müſſen die einzelnen Verſuchungsakte einen Klimax gebildet haben, in welchem die ſtärkſte und gefährlichſte Verſuchung, das Verſprechen der Weltherrſchaft unter Bedingung des Abfalls von Gott, die letzte Stelle einnahm, während bei Lukas die Aufforderung zum Hinabſtürzen von der Tempelzinne ganz zweck- und bedeutungslos hintennach hinkt. Ebenſo verrathen auch die Reden die nachbeſſernde Hand des Evangeliſten; die Weglaſſung des (ῥήματι) ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος (θεοῦ) V. 4 läßt auf einen Verfaſſer ſchließen, der bereits an altteſtamentlichen Anthropomorphismen dieſer Art Anſtoß nahm; die in Vergleich mit Matthäus ausführlichere Anrede des Verſuchers V. 6 enthält doch nur in dem Zuſatze ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν etwas Eigenes, aber gerade dieſer Zuſatz erweiſt ſich als eine Motivirung, die nur aus der Reflexion auf die Frage, inwiefern denn der Satan Matth. 4, 9 Jeſu die Weltherrſchaft habe anbieten können, erklärbar iſt und ſomit dieſe ältere Darſtellung ſchon vorausſetzt; auch paßt ſie nicht in die urſprüngliche Erzählung, da eine ſolche ausdrückliche Inanſpruchnahme des Beſitzes der ganzen Welt eine andere Antwort von Seiten Jeſu als das einfache προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σα etc. hätte hervorrufen müſſen. Bei Matthäus dagegen iſt kein Wort zu viel und zu wenig, Form und Inhalt in vollkommenem Einklang, noch keine Spur eines dem urſprünglichen Sinne und Zwecke fremden, erſt hineingetragenen Elementes, daher man annehmen darf, Matthäus ſei derjenige Evangeliſt, welcher dieſer Perikope überhaupt erſt dieſe ihre jetzige Form gegeben hat, während bei Lukas die klaſſiſche Einfachheit und Objektivität bereits wieder durch reflexionsmäßige Abänderungen und ausmalende Zuſätze (ἐν στιγμῇ χρόνου V. 5) zerſtört wird. Auch darin verräth ſich die ſpätere Reflexion, daß nach V. 2 die Verſuchung 40 Tage lang dauerte und ſo die drei von V. 3 an erzählten Aufforderungen nur noch die Bedeutung haben, einzelne Beiſpiele dieſes πειρασμός (vgl. συντελέσας πάντα πειρασμόν V. 13) zu ſein. Dieſe Erſtreckung der Verſuchung auf 40 Tage hat bei Lukas allerdings ihren guten Grund, weil bei ihm das ganze Ereigniß ein Verſuch des böſen Feindes iſt, Jeſum von ſeinem Werke abzubringen, in Eine Reihe fallend mit den ſpätern Verſuchen Jeſum zu vernichten (4, 13 ἄχρι καιροῦ; vgl. 10, 18. 22, 3. 53); allein unpaſſend iſt es, zuerſt

ſamen ein, und zwar in ſtets zunehmendem Verhältniß, indem von 14, 1 bis 18, 14 erſtere die letztern bei Weitem überwiegen; es ſteht daher der Annahme nichts im Wege, daß er in dieſem Abſchnitte ſeines Evangeliums zum Theil auch da, wo er mit Matthäus verwandte Reden gibt, eigenen Quellen gefolgt ſei. Dieß iſt namentlich 17, 1—4 ganz gewiß; hier könnte zwar V. 1—3 Auszug aus Matth. 18, 6. ff. ſein; aber V. 4 enthält einen Ausſpruch, der die Frage des Petrus Matth. 18, 21 erſt erklärt, woraus folgt, daß Lukas einer eigenen (nach S. 60 auch im Nazaräerevangelium benützten) Relation folgt und daher wohl auch V. 1—3 nicht aus Matthäus genommen hat. Die ſtarke Verkürzung erklärt ſich zum Theil daraus, daß Lukas als Pauliner die unmittelbare Identität des irdiſchen und des Auferſtehungsleibes, die in den Matth. 18, 8. 9 aufbehaltenen Worten *καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλόν, χωλόν, μονόφθαλμον* liegt, nicht anerkennen konnte (vgl. S. 165). Eine bemerkenswerthe Erſcheinung iſt endlich, daß auch die kleinern, in Wunder- und andern Erzählungen zerſtreuten Redeelemente bei Lukas oft ganz wörtlich und faſt immer ſehr nahe mit Matthäus übereinſtimmen, obwohl die Relation der Thatſachen meiſt eine abweichende iſt. Es iſt zwar in der Natur der Sache begründet, daß auch verſchiedene Berichterſtatter in der Ueberlieferung der Reden mehr übereinſtimmen mußten, als in der Auffaſſung und Darſtellung der Handlungen und Begebenheiten, weil bei Reden die Form nicht ſo viele Variationen zuläßt, wie bei Erzählungen von Fakta, wenn nicht der Inhalt ſelbſt alterirt oder verloren gehen ſoll, und man könnte hieraus ſchließen, daß auch hier die Uebereinſtimmung des Lukas mit Matthäus nicht auf eine Benützung oder Berückſichtigung des Letztern zurückzuführen ſei; allein je mehr die vielfachen Differenzen der Evangelien unter einander zeigen, daß auch bei den Reden innerhalb gewiſſer Gränzen doch eine ziemliche Freiheit und Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Berichte ſtattfindet, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß auch bei dieſen Elementen die Uebereinſtimmung keine zufällige ſei, und nur inſofern verhält es ſich hier nicht ganz ſo, wie bei den übrigen Redeſtücken, als die Verwandtſchaft mit Matthäus hier auch durch Benützung des ältern Markus vermittelt ſein könnte, was jedoch deswegen nicht in ſehr vielen Stellen anzunehmen ſein wird, weil dieſe noch dürftige und ungeordnete Schrift Lukas nicht viel Brauchbares bieten konnte. Der ſekundäre Charakter der Verſuchungsge-

ſchichte bei Lukas iſt auch ſonſt (z. B. Schleiermacher S. 55) anerkannt; in der urſprünglichen Geſtalt dieſer Erzählung müſſen die einzelnen Verſuchungsakte einen Klimax gebildet haben, in welchem die ſtärkſte und gefährlichſte Verſuchung, das Verſprechen der Weltherrſchaft unter Bedingung des Abfalls von Gott, die letzte Stelle einnahm, während bei Lukas die Aufforderung zum Hinabſtürzen von der Tempelzinne ganz zweck- und bedeutungslos hintennach hinkt. Ebenſo verrathen auch die Reden die nachbeſſernde Hand des Evangeliſten; die Weglaſſung des (ῥήματι) ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος (θεοῦ) V. 4 läßt auf einen Verfaſſer ſchließen, der bereits an altteſtamentlichen Anthropomorphismen dieſer Art Anſtoß nahm; die in Vergleich mit Matthäus ausführlichere Anrede des Verſuchers V. 6 enthält doch nur in dem Zuſatze ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν etwas Eigenes, aber gerade dieſer Zuſatz erweiſt ſich als eine Motivirung, die nur aus der Reflexion auf die Frage, inwiefern denn der Satan Matth. 4, 9 Jeſu die Weltherrſchaft habe anbieten können, erklärbar iſt und ſomit dieſe ältere Darſtellung ſchon vorausſetzt; auch paßt ſie nicht in die urſprüngliche Erzählung, da eine ſolche ausdrückliche Inanſpruchnahme des Beſitzes der ganzen Welt eine andere Antwort von Seiten Jeſu als das einfache προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου etc. hätte hervorrufen müſſen. Bei Matthäus dagegen iſt kein Wort zu viel und zu wenig, Form und Inhalt in vollkommenem Einklang, noch keine Spur eines dem urſprünglichen Sinne und Zwecke fremden, erſt hineingetragenen Elementes, daher man annehmen darf, Matthäus ſei derjenige Evangeliſt, welcher dieſer Perikope überhaupt erſt dieſe ihre jetzige Form gegeben hat, während bei Lukas die klaſſiſche Einfachheit und Objektivität bereits wieder durch reflexionsmäßige Abänderungen und ausmalende Zuſätze (ἐν στιγμῇ χρόνου V. 5) zerſtört wird. Auch darin verräth ſich die ſpätere Reflexion, daß nach V. 2 die Verſuchung 40 Tage lang dauerte und ſo die drei von V. 3 an erzählten Aufforderungen nur noch die Bedeutung haben, einzelne Beiſpiele dieſes πειρασμός (vgl. συντελέσας πάντα πειρασμόν V. 13) zu ſein. Dieſe Erſtreckung der Verſuchung auf 40 Tage hat bei Lukas allerdings ihren guten Grund, weil bei ihm das ganze Ereigniß ein Verſuch des böſen Feindes iſt, Jeſum von ſeinem Werke abzubringen, in Eine Reihe fallend mit den ſpätern Verſuchen Jeſum zu vernichten (4, 13 ἄχρι καιροῦ; vgl. 10, 18. 22, 3. 53); allein unpaſſend iſt es, zuerſt

von einer vierzigtägigen Verſuchung zu reden und dann doch V. 3. ff. drei einzelne, erſt nach Verfluß der 40 Tage erfolgte Verſuchungsakte in einer Art und Weiſe zu erzählen, wie wenn die Verſuchung überhaupt erſt jetzt ihren Anfang genommen hätte. Hier iſt die Abhängigkeit von Matthäus klar; an reellem Stoffe weiß Lukas nichts beizubringen, als was Matthäus ihm bietet, und kommt dadurch in einen Widerſpruch mit ſeiner eigenen Anſicht von dem ganzen Faktum, die von der Art war, daß entweder mehr als dieſe drei erſt am Ende der 40 Tage erfolgenden *πειρασμοί* oder (wie bei Markus) gar kein einzelner *πειρασμός* mehr aufgeführt werden mußte. Die Weglaſſung der *διακονοῦντες ἄγγελοι* erklärt ſich daraus, daß der *διάβολος*, deſſen Hinweggang den Schluß der Erzählung bildet, für den Evangeliſten nach Obigem die Hauptperſon bei dem ganzen Vorgange iſt, und daß bei ihm Jeſus dieſer Anerkennung ſeiner Treue von Seiten Gottes nicht mehr bedarf. Die Heilung des Ausſätzigen Kap. 5, V. 12. ff. ſcheint Lukas einfach aus Matthäus herübergenommen zu haben, indem ſie namentlich in den Redeelementen faſt wörtlich zuſammenſtimmt. Noch wörtlicher iſt die Uebereinſtimmung der Reden bei der Heilung des Gichtbrüchigen V. 22—24; auch V. 21 weicht nur darin ab, daß die Worte der Schriftgelehrten *οὗτος βλασφημεῖ* verſtärkt (*τίς ἐστιν οὗτος, ὃς λαλεῖ βλασφημίας*) und motivirt (*τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁ θεός*) wiedergegeben werden. V. 36—39 unterſcheidet ſich von Matthäus dadurch, daß zuerſt die Unverträglichkeit des Faſtens mit dem Geiſt des neuen Bundes durch die Worte *καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ* deutlicher und einfacher, darum aber nicht urſprünglicher als bei Matthäus ausgeſprochen und ſodann V. 39 (vgl. Schleiermacher Lukas S. 80) ein Zuſatz gemacht wird, durch welchen auf die Zähigkeit der Anhänger des Alten, auf ihre Unfähigkeit das Neue ſogleich zu begreifen, hingewieſen werden ſoll. Ganz eigenthümlich iſt nun aber die Veränderung in V. 36 *οὐδεὶς ἐπίβλημα ἱματίῳ καινοῦ σχίσας* oder *ἀπὸ ἱματίῳ καινοῦ* (vgl. über die verſchiedenen Lesarten die Ausll.) *ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ* etc. Bei Matthäus und Markus iſt nicht von dem Stück eines neuen Kleides, das man an ein altes ſetzt, ſondern blos von dem Stück eines (nicht ſchon zu einem Kleid verarbeiteten) neuen Stoffes die Rede, ſo daß der Sinn der iſt, man könne etwas Neues nicht an etwas ſchon Veraltetes anſetzen, das heißt, die Lehre Jeſu ſei von

der phariſäiſchen ſo ganz und gar verſchieden, daß ſie ſich nicht in die Formen ihrer Gottesverehrung einzwängen laſſen könne. Bei Lukas dagegen drückt ſich Jeſus ſo aus, es ſei unpaſſend, ein Stück von einem neuen Kleide loszutrennen und es an ein altes Kleid zu ſetzen, weil man bei dieſem Verfahren einerſeits das neue Kleid zerſchneide und andrerſeits doch an das alte ein zu ihm gar nicht paſſendes Stück anſetze. Dieſes Bild iſt nicht mehr das einfache Bild des Matthäus und Markus, ſondern es enthält das weitere Moment, daß es nicht angehe, ein einzelnes Element einer neuen Form der Gottesverehrung herauszunehmen und es auf eine alte, zu der es urſprünglich nicht gehört, überzutragen. Zu dieſer Abänderung fand ſich Lukas ohne Zweifel durch die von ihm ohnedieß mit beſonderem Nachdruck hervorgehobenen Worte Jeſu τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (V. 35) bewogen; denn hier wird ja geſagt, daß auch die chriſtliche Gottesverehrung (das ἱμάτιον καινόν) ein Faſten habe, wie der Phariſäismus, oder daß das Faſten allerdings auch innerhalb des Chriſtenthums ein Element des religiöſen Lebens bilde, wogegen die gleich nachfolgenden Gleichnißreden in der Faſſung, die ſie bei Matthäus haben, buchſtäblich genommen das Faſten als gänzlich unbrauchbar für die chriſtliche Gottesverehrung darſtellen. Dieſen Widerſpruch (der freilich mehr in der Ausdrucksweiſe als in der Sache liegt) will Lukas dadurch beſeitigen, daß er Jeſum V. 36 ſagen läßt, das Chriſtenthum habe allerdings auch ein Faſten, wie die Phariſäer und Johannisjünger, aber ein von dieſem letztern gänzlich verſchiedenes, weil es integrirender Beſtandtheil eines ἱμάτιον καινόν, einer ihrem ganzen Weſen nach durchaus neuen Gottesverehrung ſei; dieſes chriſtliche Faſten habe daher mit der Gottesverehrung der Phariſäer und Johannisjünger nichts zu thun und könne ganz und gar nicht in irgend eine Verbindung mit ihr gebracht werden; das chriſtliche Faſten habe ſeine Bedeutung nur innerhalb der chriſtlichen Gottesverehrung ſelbſt, könne von ihr nicht getrennt und auf den Boden der jüdiſchen verpflanzt werden, weil ſonſt ein der erſtern weſentlich angehöriges und nur innerhalb ihrer ſeine Bedeutung habendes Element von Dem, womit es zuſammengehört, abgelöst (τὸ καινὸν σχίσει) und auf ein ihm ganz fremdes Gebiet übergetragen würde. Jeſus ſagt alſo hier nicht, er könne für ſeine Lehre die veralteten jüdiſchen Formen nicht mehr brauchen, ſondern die Anhänger der veralteten jüdiſchen Formen können ſich die Formen der chriſtlichen Gottesverehrung nicht

aneignen, ohne die neuen christlichen Formen in eine widersprechende Verbindung mit den jüdischen zu bringen. Dieser Ausspruch paßt nun freilich nicht auf die Pharisäer, mit denen es Jesus hier zu thun hat, er paßt nur auf Christen, welche von den jüdischen Formen der Gottesverehrung nicht lassen und deßungeachtet auch das durch Jesus gekommene „Neue" sich aneignen und mit ihren veralteten jüdischen Satzungen synkretistisch zusammenketten, ihrem Judenthum durch die Adoption dieses Neuen gleichsam aufhelfen, das schadhaft gewordene jüdische Kleid durch Ansetzung von Stücken aus dem καινὸν ἱμάτιον des Christenthums gleichsam ausbessern wollen, d. h. er paßt (wie V. 39) nicht auf Juden, sondern auf Judenchristen, er erklärt es für einen Widerspruch, Jude und Christ zugleich sein zu wollen; auch hier haben wir eine spätere, aus dem Paulinismus des Verfassers hervorgegangene Aenderung, auch hier wird einem Worte Jesu eine Beziehung auf die Gegenwart, auf die innern Verhältnisse des christlichen Lebens selbst gegeben. Kap. 6, 1—5 fehlt die Berufung Jesu darauf, daß die Priester bei ihren Tempelgeschäften am Sabbath ohne Schuld das Gebot der Sabbathsunthätigkeit verletzen (Matth. 12, 5), indem Lukas nach seinem ganzen Standpunkt eine solche Rechtfertigung Jesu durch Berufung auf Das, was das Gesetz zu thun erlaubt, überflüssig finden mußte; die Erinnerung an den Spruch ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Matth. 12, 7) mochte er deswegen übergehen, weil dieselbe auch bei Matthäus nicht recht in den ganzen Zusammenhang passen will. Bei der Erzählung der Sabbathsheilung V. 6—11 scheint Lukas zu einer andern Fassung der Reden Jesu dadurch bewogen worden zu sein, daß er die Worte Matth. 12, 11 in der Quelle, die er Kap. 14 benützte, anderswo, nämlich bei der Heilung des Wassersüchtigen (V. 5) vorfand. Kap. 7 dagegen, bei der Heilung des Knechtes in Kapernaum, ist die Uebereinstimmung in den Worten des Hauptmanns und Jesu selbst, obwohl Matth. 8, 11. 12 erst später (Luk. 13, 28) angebracht ist, fast durchaus so wörtlich, daß man annehmen muß, auch hier habe Lukas das Matthäusevangelium als dasjenige, welches einmal Hauptquelle für die λόγια κυριακὰ war, zu Grund gelegt, obwohl er sonst diese Erzählung mit mehreren eigenthümlichen Zügen bereichert hat. Die verkürzende Darstellung des Besuchs der Verwandten Jesu 8, 19—21 hat ihren Grund wohl darin, daß Lukas dieser Scene, die bei Matthäus den Charakter einer lobenden Anerkennung der μαθηταὶ an sich trägt, eine andere, all-

gemeinere Fassung geben wollte, und zwar um so mehr, als die Apostel gerade vorher (V. 18) eine sehr starke Ermahnung, ihres Berufes sich nicht unwürdig zu erweisen, erhalten haben. Bei Matthäus (12, 46) ist die Erzählung so gestellt, daß die Jünger im Gegensatz zu der γενεὰ πονηρὰ (V. 39—45) und zu den gleich nachher 13, 1. ff. geschilderten für das Reich Gottes unempfänglichen Menschenklassen als Diejenigen erscheinen, welche Jesus um ihrer Liebe zu Gott willen der höchsten Ehre und Liebe von seiner Seite würdigt; Lukas aber, obwohl auch bei ihm das οὗτοι V. 21 die ursprüngliche Beziehung auf die nächste Umgebung Jesu oder auf die Jünger noch durchblicken läßt, stellt sie so, daß sie wegen der unmittelbar vorher an die Letztern ergehenden Warnungen den Charakter einer auch an die Jünger gerichteten Ermahnung erhält (wogegen Markus auch hier vollends ganz konsequent verfährt, indem er durch den Zusatz καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος V. 33 und τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους V. 34 die bei Lukas noch stehen gebliebene Beziehung auf die Apostel geradezu beseitigt). Die Stillung des Seesturms erzählt Lukas (V. 22—25) kürzer als Matthäus, wie wenn er diesem Ereigniß, das es ja nicht mit der Bekämpfung feindlicher Mächte (wie die Sabbathheilungen und Dämonenaustreibungen) zu thun hat, weniger Gewicht beilegte — was man auch aus der Weglassung des Seeübergangs schließen muß —; um so ausführlicher erzählt er dagegen die Heilung des Dämonischen (nach einer andern Ueberlieferung als Matthäus) und die zwei weitern Wunder, welche er an dieselbe angereiht hat (V. 40—56), desgleichen die Heilung des Mondsüchtigen 9, 38. ff. Kap. 18, V. 19 haben wir wieder eines der wenigen Beispiele davon, daß Lukas Matthäus gegenüber eine richtigere und ursprünglichere Form eines Ausspruchs Jesu (τί με λέγεις ἀγαθόν;) darbietet; die weitere Abweichung dagegen, daß nach der Fassung des Matthäus die Gesetzeserfüllung als hinreichend zur Erlangung des ewigen Lebens, das Verlassen des irdischen Besitzes aber nur als Mittel erscheint, um die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, während bei Lukas (ἔτι ἓν σοι λείπει) die Gesetzeserfüllung nicht zureicht, um das Leben zu ererben, diese Abweichung ist um so mehr zu Gunsten des Matthäus zu entscheiden, da Lukas bei der Aufzählung der ἐντολαί gerade das wichtigste und umfassendste, das hier am wenigsten fehlen darf, das Gebot der Nächstenliebe, wegläßt, was nur darin seinen Grund haben kann, daß im andern Falle die Erklärung Jesu,

die Erfüllung der ἐντολαὶ V. 20 ſei unzureichend zur Seligkeit, theils mit 10, 28 im Widerſpruch geſtanden theils überhaupt ganz unwahrſcheinlich erſchienen wäre; auch hier eine antijudaiſtiſche Umbildung eines Ausſpruches Jeſu, die mit der urſprünglichen Form deſſelben in Widerſpruch kommt. Die Verſe 23—30 ſtimmen faſt ganz mit Matthäus, nur daß V. 30 deutlicher und beſtimmter iſt als die entſprechende Stelle bei Letzterem, und daß Lukas die Verheißung an die Apoſtel Matth. 19, 28 erſt beim letzten Mahle Jeſu mit ihnen nachbringt, weil die Nähe von V. 34 (*καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα*) es nicht geſtattete, ſchon hier den Apoſteln ſo hohe Ehren verheißen zu laſſen; dieß konnte erſt am Schluß der irdiſchen Laufbahn Jeſu paſſend ſein, ſofern hier den Jüngern, ſo beſchränkt auch ſonſt ihre Einſichten und Kräfte überall im dritten Evangelium erſcheinen, zum Lohn für ihre fortwährende Treue die Theilnahme an der künftigen Verherrlichung des Meſſias wohl in Ausſicht geſtellt werden durfte (22, 28. ff. *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, διατίθεμαι ὑμῖν —, ἵνα — καθίσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ*); durch dieſe Verlegung war zugleich der Mißſtand, daß Matth. 19, 28 dieſe Verheißung auch dem nachherigen Verräther Judas zu Theil wird, gehoben, obwohl auch hier die nicht überall glücklich nachbeſſernde Hand daran ſichtbar iſt, daß zwar das *δώδεκα* vor *θρόνους*, nicht aber das *δώδεκα* vor *φυλάς* weggelaſſen iſt, weil dieß nicht weggelaſſen werden konnte. Das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg konnte Lukas um ſo eher übergehen, da die zwölf Apoſtel in ſeinem Evangelium ſchon genug Ermahnungen zur Demuth und Anſpruchloſigkeit erhalten haben; wahrſcheinlich wollte aber Lukas die Erzählung des Zuges nach Jeruſalem nicht durch ein Lehrſtück von ſo beträchtlichem Umfange unterbrechen, und zwar um ſo weniger, da er für daſſelbe die ſchöne Perikope von Zachäus als Beleg dafür, daß auch für Reiche die Theilnahme am Reich Gottes nichts ſchlechthin Unmögliches iſt (18, 27), und das Gleichniß 19, 11—27 (ſ. S. 156) in Bereitſchaft hatte. Daſſelbe Motiv leitete den Evangeliſten bei der Uebergehung der (ihm vielleicht auch wegen der Worte *οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι* anſtößigen) Erzählung von den Zebedaiden, die zudem ſchon 9, 55 eine Zurechtweiſung erhalten hatten; auch hier erachtete es Lukas für das Richtigere, dergleichen ſpeciell auf die Jünger bezügliche Reden bei dem letzten Mahle Jeſu mit den

Seinigen anzubringen, indem ja die bei Matthäus aus Anlaß der Bitte der Zebedaiden an die Jünger gerichteten Belehrungen über Demuth Luk. 22, 24—27 wiederkehren, und zwar mit einer an dieſem Orte paſſenden Anſpielung auf die von Jeſus vorher vorgenommene Austheilung von Brod und Wein (V. 27 *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, „wie der Diener", ſofern nach V. 18 Jeſus wenigſtens von dem Weine nichts genießt, ſondern ihn ſeinen Jüngern überläßt). Die Erzählung der Blindenheilung V. 35. ff. ſtimmt in den Reden faſt ganz wörtlich mit Matthäus und iſt alſo wohl auch nicht ohne Rückſicht auf Letztern abgefaßt; 19, 30. ff. dagegen, bei der Beſtellung des Füllens, iſt der Zuſatz *ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε* auf eigene Quellen zurückzuführen, dergleichen ſich ja gleich nachher V. 38 (*εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*, vgl. 2, 14), V. 40 (*ἐὰν οὗτοι σιωπήσωσιν, οἱ λίθοι κεκράξονται*), V. 42. ff. (*ὅτι εἰ ἔγνως καὶ σὺ — τὰ πρὸς εἰρήνην σε* etc.), 20, 6 (vgl. S. 144), 21, 1—4 (Scherflein der Wittwe), 22, 10—12 (Beſtellung des Paſſah's) ankündigen. Bei dem letzten Mahle iſt es für unſern Evangeliſten bezeichnend, daß er die Ankündigung des Leidens und Sterbens Jeſu, das bei ihm auch ſonſt ganz die Wichtigkeit hat, welche es für einen Pauliner haben mußte, voranſtellt (V. 15—18); hieraus ſcheint auch der ſchwierige Umſtand zu erklären, daß Jeſus ſchon V. 17 ein *ποτήριον* den Jüngern austheilt, denn dieſes Ueberlaſſen des Weines an die Jünger, von den Worten *λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς, λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ* begleitet, iſt eben ein Symbol davon, daß Jeſus ſein Leben auf Erden als bereits beſchloſſen anſieht, eine Hinweiſung auf den Tod als ſolchen, während der zweite Becher (V. 20) es mit der an denſelben ſich knüpfenden Sündenvergebung zu thun hat. V. 16 *οὐ μὴ φάγω αὐτὸ* (*τὸ πάσχα*), *ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (wohl nach dem *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου* etc. gebildet) hat gleichfalls den Zweck, den Jüngern das Beſchloſſenſein der irdiſchen Laufbahn Chriſti, in das ſie ſich nach 18, 34 gar nicht finden wollten und auch jetzt noch nicht finden können (vgl. die *φιλονεικία* V. 24), beſtimmt anzukündigen und zugleich den Hergang ſo darzuſtellen, als habe Jeſus an dem jüdiſchen Ritus des Paſſahmahls keinen Antheil genommen (vgl. Ewald Evv.

S. 348), daher das τοῦτο τὸ πάσχα (ἐπεθύμησα φαγεῖν) in V. 15 nur bildlich (für letztes Zusammensein mit den Seinigen überhaupt) oder nach dem christlichen Sinn von πάσχα zu nehmen ist. V. 19 und 20 gehen auf paulinische Ueberlieferung zurück (vgl. 1 Kor. 11, 24. f.); die Verse 31. ff. (ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς — καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου) setzen gleichfalls eine besondere Quelle voraus, und ebenso V. 35—38, in welchen unter Anspielung auf die erstmalige Aussendung der Apostel gesagt wird, daß nun nicht mehr eine Zeit ruhiger, durch keine äußern Sorgen gestörter Wirksamkeit für das Evangelium, sondern eine Zeit der Noth da sei, in welcher man auf Alles gefaßt, auf Lebensrettung bedacht sein müsse (Worte, die wieder den Zweck haben, die nun hereinbrechende Katastrophe den Jüngern als eine schlechthin unvermeidliche, jeden Augenblick bevorstehende zu bezeichnen). V. 21—23 bringt Lukas wohl aus eigenen Mitteln die Verbesserung an, daß die Jünger, da Jesus von der Anwesenheit eines Verräthers in ihrer Mitte spricht, nicht fragen Μήτι ἐγώ εἰμι, sondern nur herauszubringen suchen, wer unter ihnen wohl der Verräther sein möge; sonst aber müssen wie in diesem Abschnitt so überhaupt auch für den übrigen Cyclus der jerusalemischen Fakta und Reden von Kap. 19 bis zum Schluß des Evangeliums besondere Ueberlieferungen angenommen werden. — Gegen die im Bisherigen gegebene Nachweisung einer immer wiederkehrenden Berücksichtigung des Matthäus durch Lukas könnte man nun einwenden wollen, daß in diesem Falle die Weglassung so mancher Redestücke des ersten Evangeliums nicht erklärbar sei, und zwar um so weniger, da Lukas sich eine gewissenhafte und vollständige Benützung aller ihm zu Gebote stehenden Quellen zum Gesetz gemacht habe. Wir haben jedoch schon bei mehreren Stellen die Gründe gefunden, welche den Evangelisten zur Abkürzung oder Weglassung matthäischer Reden bewogen, und auch die übrigen Weglassungen sind von der Art, daß sie sich von selbst als aus subjektiven Motiven des Schriftstellers hervorgegangen zu erkennen geben. So die Beseitigung aller partikularistisch judaistischen Elemente (Matth. 10, 5. 23. 15, 21. ff. 7, 6 μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, ein Spruch, der jedenfalls sehr leicht auf die Heiden bezogen werden konnte), des Ausspruchs Jesu, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, der das Gesetz gegen die pharisäischen Zusätze in Schutz nehmenden Polemik gegen Pharisäer und Schriftgelehrte Matth. 5, 20. ff. 15, 1—20, der z. B. von den

Ebioniten (Hom. 11, 35) auf Paulus gedeuteten Weiſſagungen von falſchen Propheten (Matth. 7, 15. 24, 11. 24) und von einer einreißenden ἀνομία (Matth. 24, 12), der Seligpreiſung des Petrus und ſeiner Erklärung zum Felſen der Kirche. Es hieße doch dem Zufalle gar zu viel eingeräumt, wenn man alle dieſe Weglaſſungen, die mit der unverkennbaren pauliniſchen Tendenz des Ganzen ſo innig harmoniren, für unabſichtlich halten oder annehmen wollte, daß gerade dieſe Stücke dem ſonſt ſo vollſtändig unterrichteten Evangeliſten unbekannt geblieben ſein ſollten. Auf die freiere und mildere Tendenz des Paulinismus iſt zurückzuführen die Weglaſſung der Matth. 16, 19. 18, 18 den zwölf Apoſteln ertheilten Vollmacht Sünden ſowohl zu vergeben als nicht zu vergeben und überhaupt im Namen Chriſti Alles feſtzuſetzen, der ziemlich ſtreng und judaiſtiſch lautenden Vorſchriften über den Kirchenbann (Matth. 18, 16. 17, beſonders ἔϛω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης), die Uebergehung von Matth. 24, 20 (προσεύχεσθε, ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν ἐν σαββάτῳ) und der Lehren über Opfer und Faſten 5, 23 (ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαϛήριον κ. τ. λ.) und 6, 16 (ὅταν δὲ νηϛεύητε κ. τ. λ.), des Verbots des Schwörens, auf welches die geſetzliche Tendenz des Judenchriſtenthums ſo hohen Werth legte (Jak. 5, 12. Hom. 3, 55); ebenſo hängt es theils mit dem Paulinismus des Verfaſſers, theils mit dem geringern Intereſſe, das ſolche Reden für eine ſpätere Zeit haben mußten, zuſammen, daß die Oppoſition Jeſu gegen einzelne phariſäiſche Lehrbeſtimmungen (15, 1. ff. 23, 16. ff.), ſo wie die Erzählung vom Stater im Maule des Fiſches (vgl. S. 31), verſchwunden iſt und ſtatt der Lehre der Phariſäer vielmehr überall ihre Selbſtgerechtigkeit, ihr Mangel an Demuth und Selbſterkenntniß bekämpft, ſo wie auch die anſchaulichen und konkreten Schilderungen ihrer Heuchelei und ihres anſpruchsvollen Auftretens (Matth. 6, 1. ff. 16. 23, 5. 7. ff.) viel kürzer wiedergegeben werden; das gegen die Volksobern gerichtete Gleichniß Matth. 21, 28. ff. fehlt wohl deswegen, weil Lukas mit Rückſicht auf Kap. 11—16 die Polemik Jeſu gegen ſeine Gegner in Jeruſalem kürzer zu faſſen geeignet fand und in der Parabel vom verlornen Sohne ſchon ein ähnliches Stück beigebracht hatte. Ganz pauliniſch iſt ferner die Weglaſſung der Reden und Parabeln, welche die Wiederkunft Jeſu zum Gericht und die Schilderung des letztern zum Gegenſtande haben. Obgleich zu wiederholten Malen die Rechenſchaft eingeſchärft wird, welche der Menſch über all' ſein Thun und

Laſſen abzulegen hat, ſo iſt doch für die, welche dem Menſchenſohn geglaubt haben, ſeine Wiederkunft nicht eine Wiederkunft zum Gericht, ſondern das ϛαθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (21, 36) iſt hier nichts Anderes als die rettende Vereinigung der Gläubigen mit ihrem Herrn (vgl. auch 12, 36—38 und 1 Theſſ. 4, 13. ff.), die Paruſie iſt die ἀπολύτρωσις der Auserwählten (21, 28. vgl. 18, 7. 17, 22. Röm. 8, 23. Gal. 1, 4. Eph. 1, 14. 4, 30), in ähnlicher Weiſe, wie im vierten Evangelium der Gläubige nicht in's Gericht kommt, ſondern ohne ein Gericht beſtehen zu müſſen in's Leben eingeht. Statt der Verfluchung des Feigenbaums hat Lukas eine die göttliche Langmuth verſinnlichende Parabel 13, 6—9; die Drohung, daß wer das Schwert zieht, durch das Schwert umkommen ſolle (Matth. 26, 52) fehlt, und bei der Stelle über die Läſterung des Geiſtes iſt das (οὐκ ἀφεθήσεται) οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι, bei dem Gleichniß 14, 16. ff. die Hinauswerfung des Gaſtes, der kein hochzeitliches Kleid an hatte, weggelaſſen; faſt nur da, wo Jeſus gegen die Selbſtgerechtigkeit und den irdiſchen Sinn der Juden auftritt, iſt von ſtrenger Strafe und Verdammniß die Rede (6, 24. ff. 11, 31 — 13, 5. 13, 26. ff. 16, 19. ff. 17, 32. ff. 19, 27. 41. ff. 21, 22). Die Stellen Matth. 11, 28. f. (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ) und 24, 36 (περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οὐδεὶς οἶδεν etc.) kann Lukas übergangen haben, weil ſie ihm zu dem übermenſchlichen Charakter der Perſon Jeſu nicht zu paſſen ſchienen; einzelne Auslaſſungen kleinerer Reden, wie der Parabel vom Schatz und der Perle, der Stelle über die ἄγγελοι der παιδία (Matth. 18, 10), die dem Evangeliſten vielleicht mit ſeinen Vorſtellungen von Gott unvereinbar war, und der leicht einem Mißverſtändniß ausgeſetzten Stellen über die Schlangenklugheit und über die εὐνοέχισις (Matth. 19, 12) ſind zu unbedeutend, als daß ſich aus ihnen ein Schluß gegen die Bekanntſchaft des Verfaſſers mit dem Matthäusevangelium ziehen ließe.

2. Die Geſchichtserzählung des Evangeliums. Weniger Rückſichtnahme auf Matthäus finden wir in der Geſchichtserzählung unſres Evangeliſten. Für die Reden mußte ihm natürlich dasjenige Evangelium, das ſich eine ausführliche Darſtellung derſelben zu ſeiner Hauptaufgabe gemacht hatte, eine ſeiner beachtenswertheſten Quellen ſein; anders dagegen verhält es ſich bei der Erzählung der Begebenheiten und Handlungen, hier konnte ein Schriftſteller wie Lukas von der Auswahl und Auffaſſung des Stoffs

bei dem erſten Evangeliſten am allerwenigſten befriedigt ſein. Jeſus iſt ihm ja nicht blos der jüdiſche Meſſias, ſondern der Erlöſer der Menſchheit (vgl. 2, 11. 24, 47. A.G. 1, 8), nicht der Sohn Davids und Abrahams, ſondern der Sohn Gottes, welcher für alle Menſchen und Völker die Verſöhnung mit Gott vermittelt (vgl. 2, 14. 3, 38), durch deſſen gläubige Aufnahme die Seligkeit für Alle und Jede bedingt iſt (A.G. 4, 12). In Folge dieſer von Matthäus ſo ganz abweichenden Anſchauung war dem Evangeliſten nicht die Lehre, ſondern die Perſon und das Werk Chriſti, ſeine Selbſtoffenbarung als υἱὸς θεοῦ τοῦ ὑψίστου (8, 28) durch eine dieſe ſeine Würde darſtellende Thätigkeit und Wirkſamkeit die Hauptſache (περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων 1, 1. ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν καὶ διδάσκειν A.G. 1, 1), und ſeine Erzählung unterſcheidet ſich daher von der des Matthäus vor Allem dadurch, daß ſie mit einer Reihe von Begebenheiten, welche in prophetiſcher, vorbereitender Weiſe auf den göttlichen Urſprung und Charakter des Werkes Chriſti hinweiſen, und mit einer ausführlichen Darſtellung des göttlichen Urſprungs ſeiner Perſönlichkeit ſelbſt beginnt und ebenſo mit einer nochmaligen Hinweiſung auf den in dem ganzen Wirken Chriſti ſich verwirklichenden göttlichen Erlöſungsplan (24, 26. f. 44. ff.) und mit der Darſtellung ſeiner Erhöhung zum Himmel, welchem ſeine Perſönlichkeit entſtammte, abſchließt. Ebenſo iſt zwiſchen dieſen beiden Endpunkten das Eigenthümliche des dritten Evangeliums dieß, daß es auch hier überall den göttlichen Charakter der Perſon, des Auftretens und des Werkes Jeſu hervortreten läßt, und zwar theils durch die Schilderung des Außerordentlichen, Uebermenſchlichen, das ſich von Anfang an in ihm und ſeiner Wirkſamkeit kundgab, theils durch die fortwährende Hinweiſung auf ſeinen Tod und ſeine Erhebung zum Himmel als auf diejenigen Ereigniſſe, in welchen ſeine ganze irdiſche Geſchichte ihren eigentlichen Zweck und Abſchluß haben ſollte. Die Verwirklichung des göttlichen Erlöſungsplanes iſt aber für den Evangeliſten zugleich die Bekämpfung der un- und widergöttlichen Mächte, aus deren Gewalt die Menſchheit befreit werden ſoll, und er unterläßt es daher nicht, auch dieſes Moment des Kampfes Jeſu mit der gott- und menſchenfeindlichen höhern Geiſterwelt zur Anſchauung zu bringen und eben in ihrer ſiegreichen Bekämpfung die göttliche Natur Jeſu ſich offenbaren zu laſſen; Jeſus iſt ihm nicht etwa blos der Befreier des israelitiſchen Volkes von ſeinen Phariſäern und Schriftgelehrten, nicht blos der

Menſchenfreund, der von den Leidenden und Niedergedrückten ihre „Krankheiten und Schwachheiten hinwegnimmt", ſondern der Erlöſer der Menſchheit aus der „Gewalt der Finſterniß" (vgl. Kol. 1, 16), der ſiegreiche Vertreter des guten Princips gegen das böſe, der Sache Gottes gegen das Reich des Satans und aller in ſeinem Dienſte ſtehenden dämoniſchen Mächte, daher ſich das dritte Evangelium namentlich durch die Wichtigkeit, die es den Dämonenaustreibungen beilegt, durch das wiederholte Hereinziehen des σατανᾶς in die Geſchichte Jeſu (S. 171. A.G. 10, 38) und durch die Darſtellung ſeiner jüdiſchen Gegner als der Werkzeuge eben dieſer Macht der Finſterniß (22, 53) von der Darſtellung des Matthäus unterſcheidet. In engſter Verwandtſchaft hiemit ſteht die Bedeutung, welche die univerſelle Beſtimmung des Werkes Jeſu für den pauliniſchen Verfaſſer hat; ein Hauptzweck ſeines Werkes iſt es ja, dieſe univerſelle Beſtimmung des Chriſtenthums namentlich durch Schilderung des unverſöhnlichen Gegenſatzes zwiſchen Jeſu und ſeinen Gegnern und durch wiederholte Erklärungen, daß das Judenthum gar nicht das wahre und eigentliche Gebiet für die Verwirklichung ſeines Werkes ſei, in ihr volles Licht zu ſtellen. Dieſe höhere (transſcendentere) und univerſellere Auffaſſung Chriſti und ſeines Werks wird dem Evangeliſten wohl Niemand mehr abſprechen wollen; iſt aber ſie einmal zugegeben, ſo wird man auch nicht in Abrede ziehen können, daß ſie auf ſeine Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte (und Lehre) von Einfluß ſein mußte; faſt alle Eigenthümlichkeiten der Auswahl, Anordnung und Auffaſſung des Stoffes weiſen uns auf dieſe Tendenz zurück, ſie können zwar keineswegs blos aus ihr erklärt werden, ſondern ſetzen beſondere, von Matthäus verſchiedene Quellen voraus, aber auch die Benützung ſolcher Quellen ergab ſich, wenn gleich das Streben nach hiſtoriſcher Vollſtändigkeit dazu mitwirkte, der Hauptſache nach eben aus der ganzen Anſchauung, von welcher der Evangeliſt ausgeht, ſofern ja dieſe von Matthäus abweichenden oder unabhängigen Quellen faſt immer gerade bei ſolchen Partien der Erzählung hervortreten, welche die eine oder andere Seite dieſer Anſchauung zur Darſtellung bringen. Deßungeachtet aber zeigt ſich auch in der Geſchichtserzählung, wie z. B. in der Verſuchungsgeſchichte (S. 172), hie und da eine Abhängigkeit von Matthäus, und jedenfalls iſt auch hier die Darſtellung des Lukas der des letztern gegenüber eine ſekundäre, welche in manchen Partien zwar nicht unmittelbar, aber doch ihrer urſprünglichen Entſtehung

ch die matthäiſche voraus ſetzt. — Was zuerſt die Eintheilung nd Anordnung des Ganzen betrifft, ſo theilt ſich die evangeliſche eſchichte bei Matthäus in die Kindheitsgeſchichte (Kap. 1. 2), in e Erzählung des meſſianiſchen Auftretens und der meſſianiſchen irkſamkeit Jeſu in Galiläa (Kap. 3 — 18) und der die Laufbahn eſu abſchließenden Ereigniſſe in Judäa und Jeruſalem nebſt dem rzen Bericht über ſeine Wiedererſcheinung in Galiläa (Kap. 19— 3). Nachdem Jeſus durch die Vorgänge bei der Taufe zum Meſ- s deklarirt iſt und durch die Verſuchung ſich als ſolchen bewährt t, tritt er in Galiläa als dem Lande, wo der Meſſias ſich offen- ren ſoll, auf und wirkt hier durch Lehre und That ſo lange, bis dem Volke und ſeinen Jüngern, und zwar jenem als der προ- ήτης ἐκ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας (16, 14. 21, 11), dieſen aber ſtimmter als der Χριστός oder υἱὸς θεοῦ offenbar geworden iſt; Galiläa handelt es ſich um die belehrende und wunderthuende eſſianiſche Selbſtdarſtellung Jeſu, in Jeruſalem dagegen um den tſcheidenden Kampf mit der jüdiſchen Hierarchie, daher insbeſondere e antipharifäiſche Rede in Kap. 23 gerade hier ihren Platz gefunden t. Allerdings beginnt auch ſchon innerhalb des galiläiſchen Auf- thalts die Darſtellung des Gegenſatzes zwiſchen Jeſu und ſeinen egnern und der Unempfänglichkeit, mit der Jeſus auch ſonſt bei m ihm zwar nicht feindlichen, aber zu ſeiner eigentlichen Erkennt- ß unfähigen Volke zu kämpfen hatte, allein doch immer ſo, daß eſes negative Element des Kampfes und Gegenſatzes dem poſitiven r Lehr- und Wunderthätigkeit untergeordnet bleibt und nur in ein- nen theils kleinern (9, 1 — 17. 34. 13, 53. ff.), theils größern ſchnitten (Kap. 11. 12. 15, 1 — 20) in die Schilderung der letztern gefügt wird; es tritt hier noch nicht für ſich hervor, kommt gleich- m noch nicht zu eigener, geſonderter Konſiſtenz, ſondern unter- cht nur an einzelnen Punkten die mit jedem Schritt ſich großartiger d erfolgreicher entfaltende meſſianiſche Selbſtoffenbarung Jeſu durch hre, Wunderthaten und wunderbare Begebenheiten; ſeinem weit erwiegenden Hauptinhalte nach hat der Abſchnitt Kap. 3—18 den ſitiven Zweck, dieſe Offenbarung in fortwährend zunehmender Kraft d Klarheit ſich entwickeln zu laſſen. Sie beginnt, nachdem die ufe und Verſuchung erzählt iſt, mit der Bergrede, in welcher ſus ſogleich als Geſetzgeber und künftiger Richter der Menſchen ftritt, ſie ſetzt ſich fort in den Heilungen und Dämonenaustrei- ngen, die Jeſus verrichtet (Kap. 7. u. 8), ſie wird Kap. 9 ſchon

beſtimmter, indem hier Jeſus mit ſeiner Vollmacht Sünden zu vergeben auftritt (V. 1—8) und ſich als den Erlöſer der Sünder ankündigt (V. 9—17), ſo wie durch weitere Beweiſe ſeiner überall helfenden und rettenden Thätigkeit (V. 18—34) und durch die Ausſendung der Apoſtel, mit welcher der erſte Anfang zur Gründung der βασιλεία θεῦ auf Erden gemacht wird. Von Kap. 11 an werden die Erklärungen Jeſu über ſeine Meſſianität immer deutlicher und entſchiedener (11, 12—15. 20—30) und zwar ſogar den Phariſäern gegenüber (12, 6. 8. 28—42); Kap. 13 folgen wieder Belehrungen über das Meſſiasreich und das Gericht, das der Meſſias vornehmen wird, und Kap. 14—16 wird ſowohl der Glaube der Jünger als die Bewunderung des Volkes durch die letzten und größten Wunder, die beiden Speiſungen, den Seeübergang und die Rettung des verſinkenden Petrus ſo befeſtigt und geſtärkt, daß nun Kap. 16, V. 13. ff. das Reſultat alles Bisherigen gezogen werden kann. Das Volk iſt von der höhern Miſſion Jeſu überzeugt, die Jünger haben den Meſſias in ihm erkannt, und es handelt ſich jetzt nur noch darum, der Offenbarung der Meſſianität Jeſu vollends das letzte Siegel aufzudrücken; ſie hat ihren Kreislauf vollendet und bedarf nur noch eines ihre Wahrheit zu vollkommener Klarheit und Gewißheit bringenden Abſchluſſes. Ein ſolcher wird ihr nun in ganz ähnlicher Weiſe gegeben, wie zu Anfang des meſſianiſchen Auftretens Jeſu. Wie ſie Kap. 3 mit einer vom Himmel ſelbſt kommenden Deklaration Jeſu zum Meſſias beginnt, ſo endigt ſie ganz in derſelben Weiſe mit einer Wiederholung dieſer Himmelsſtimme vor den bedeutendſten der Jünger Jeſu; wie dort der Himmel ſich öffnet und der heilige Geiſt auf Jeſum ſichtbar herniederſchwebt, ſo erſcheinen auch hier die beiden zum Himmel erhobenen Vertreter des Geſetzes und der Prophetie und ſtellen ſich dem in ſeiner meſſianiſchen δόξα erſcheinenden Stifter des neuen Bundes als Zeugen ſeiner Meſſiaswürde zur Seite; wie dort Johannes der Täufer in Jeſu den Größern nach ihm erkennt, ſo wird hier auf ihn als den Vorläufer des Meſſias nochmals zurückgewieſen; wie dort Jeſus den Verſuch des Satans, ihn Gott untreu zu machen, von ſich weist, ſo ruft er hier in dem Momente, in welchem es ſich um den letzten und ſchwerſten Schritt ſeiner meſſianiſchen Laufbahn handelt, dem Apoſtel, der ihn davon zurückhalten will, die Worte zu ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων; kurz die Offenbarung Jeſu als Meſſias ſchließt

ſich ganz in derſelben Weiſe ab, wie ſie begonnen hatte, ſie erhebt ſich auch hier, wie zu Anfang, noch einmal in das Gebiet des Uebernatürlichen und Uebermenſchlichen zu einer Höhe, welche keine weitere Steigerung mehr zuläßt. Nun aber, nachdem ſie auf dieſem Punkte angekommen iſt, folgt unmittelbar der ſcheinbare Untergang der Herrlichkeit des Meſſias in Leiden und Tod, weil jetzt, nachdem er ſich ganz und vollkommen geoffenbart hat, etwas Weiteres für ihn nicht mehr zu thun und der Fortbeſtand ſeines Werkes für immer geſichert iſt; Jeſus ſelbſt erklärt 16, 18 die unzerſtörbare, ewige Dauer ſeines Reiches, er ertheilt 18, 15—20 ſeinen Jüngern Belehrungen darüber, wie es nach ſeinem Hinweggang in ſeiner ἐκκλησία gehalten werden ſoll, ernennt ſie ausdrücklich zu ſeinen Bevollmächtigten und Stellvertretern, verheißt ihnen ſeine Fürbitte bei Gott und ſeine Fürſorge für alle ihre Angelegenheiten, ja ſeine ewige unſichtbare Gegenwart in ihrer Mitte, als ob er bereits ſich anſchickte, die ſichtbare irdiſche Welt zu verlaſſen. Die Bedeutung der Kap. 16—18 erzählten Begebenheiten iſt folglich die, daß Jeſus vor ſeinem Hinweggang ſich den Seinigen vollends ganz offenbart und ſie durch dieſe Offenbarung auf ihre ſchnell herannahende Trennung von ihm vorbereitet, um ſo den Beſtand ſeines Werkes auf Erden ein für allemal zu ſichern; dieſe letzte Offenbarung und der Aufbruch zum Leiden und Sterben in Jeruſalem ſtehen in engſter Beziehung auf einander und können nicht von einander getrennt werden, die Verklärung hat eben darin ihren Sinn und ihre Bedeutung, dieſen Wendepunkt der Geſchichte zu bilden; ſie iſt bereits der erſte Anfang der Erhebung Jeſu von ſeiner irdiſchen Daſeinsform zur himmliſchen und hat daher eben hier unmittelbar vor Tod und Auferſtehung ihre geeignete Stelle; der Evangeliſt ſelbſt deutet an, daß er ſie als vorbildlichen Typus der Auferſtehung und Erhöhung Jeſu betrachtet (17, 9), er läßt in der Stelle 18, 20 Jeſum faſt mit denſelben Worten wie nach der Auferſtehung 28, 20 ſeine ewige Fürſorge für die Seinigen ausſprechen, und er erzählt wohl eben auch darum die Ereigniſſe nach der Auferſtehung ſo kurz, weil er ſchon hier Alles vorweggenommen hat, was etwa dort noch hätte zur Beſprechung kommen können. Es fragt ſich nun, wie ſich zu dieſer ſo ſchön in ſich abgeſchloſſenen und übereinſtimmenden Anordnung die des Lukas verhält. Auch hier wiederholt ſich dieſelbe Erſcheinung, die wir ſo oft bei den Reden bemerkt haben, daß Lukas von ſeinem Vorgänger aus Motiven, die in ſeiner Geſammtan-

ſchauung gegeben waren, abweicht, aber mit keinem andern Erfolg als dem, daß dadurch die innere Einheit und der urſprüngliche Sinn der matthäiſchen Darſtellung zerſtört und eine mit ſich ſelbſt nicht mehr recht harmonirende Anordnung des Stoffs an ihre Stelle geſetzt wird, bei welcher die aus Matthäus entlehnten Hauptbegebenheiten, ihrer urſprünglichen Bedeutung entkleidet, nur noch als hiſtoriſches Material nachgeführt werden. Lukas ſchließt das Verweilen Jeſu in Galiläa ſchon 9, 51 ab und läßt ihn ſchon hier die Reiſe nach Jeruſalem antreten, und zwar nach V. 52. ff. durch Samaria, obwohl er ſich von 10, 25 an, nur etwa mit Ausnahme des 17, 11 erzählten Vorfalls überall in jüdiſchen Gegenden bewegt, die nach ſeiner Darſtellung nicht in Peräa (ſo daß Jeſus durch das nördliche Samaria nach Peräa gezogen wäre), ſondern wieder in Galiläa zu ſuchen ſind, da nach 17, 11 Jeſus immer noch auf dem dieſſeitigen Gebiet, auf der Grenze zwiſchen Samaria und Galiläa ſich befindet. An ſich nun iſt es zwar keineswegs widerſprechend, daß Jeſus, nachdem er ſich bis 9, 50 vorzugsweiſe in der nächſten Umgebung des See's Genezareth bewegt hatte, nun ſein Augenmerk darauf gerichtet haben ſoll, das Evangelium auch in weitern Kreiſen zu verkündigen und dieſe Miſſionsreiſe bis nach Jeruſalem auszudehnen, ſo daß immer zugleich die Erreichung Jeruſalems der Zweck ſeines 9, 51 erzählten Auszugs war; es iſt auch nicht undenkbar, daß Jeſus auf dieſer Reiſe, die möglichſt viele πόλεις καὶ κώμας berühren ſollte (10, 1. 13, 22. vgl. 4, 43) und deswegen keineswegs in gerader Linie ging, auch das ſamaritaniſche Gebiet mehrmals, und zwar zuerſt (9, 52) etwa im Nordweſten, ſpäter aber (17, 11), als er nun durch Peräa wirklich Jeruſalem ſelbſt zureiſen wollte, noch einmal (an der Nordoſtgrenze) betreten haben ſoll. Allein nicht paſſend iſt es, wenn es ſich ſo verhielt, daß deßungeachtet ſchon 9, 53 die Weigerung der Samaritaner Jeſum aufzunehmen dadurch motivirt wird, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ; denn wenn damals Jeruſalem nicht das direkte, ſondern nur das entferntere und letzte Ziel der ganzen Reiſe war, konnte dieſer Eintritt in's ſamaritaniſche Gebiet weder von den Bewohnern deſſelben in dieſem Sinn aufgefaßt noch von Lukas, wenn ſeine Darſtellung eine klare und mit ſich ſelbſt übereinſtimmende ſein ſollte, ſo bezeichnet werden. Eine ähnliche Unklarheit herrſcht 17, 11 (καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας); verſteht man dieſe Worte ſo, Jeſus ſei ſowohl durch Samarien als

ch Galiläa mitten hindurch gezogen, ſo wird dadurch, da Sa-
a voranſteht, die Vorſtellung erweckt, als ſei er, obwohl er ἐν
πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ begriffen war, damals ſtatt nach
en vielmehr nach Norden gezogen; nimmt man aber das διὰ μέσου
er Bedeutung zwiſchen durch, auf der Grenze beider Gebiete,
theils wegen des bei der andern Erklärung entſtehenden geo-
hiſchen Widerſpruchs, theils deswegen das Richtigere iſt, weil
s durch die Worte διὰ μέσου etc. offenbar den Umſtand, daß
litiſche und ſamaritaniſche λεπροὶ ſich hier zuſammengefunden
n, motiviren will, ſo entſteht auch ſo die Schwierigkeit, daß
s 17, 20 ſogleich wieder mit Phariſäern in Berührung kommt,
man, da wir ihn bald darauf bei Jericho finden, nur im ſüd-
n Paläſtina (Peräa oder Judäa) ſuchen darf. Dieſer Mangel
Klarheit und übereinſtimmender Darſtellung bei einem Schrift-
r, der ſich doch ſonſt eine „genaue" Erzählungsweiſe zum Zwecke
iſt, ſo weit er nicht auf Rechnung mangelhafter Quellen kommt,
dadurch erklärbar, daß für ihn aus innern Gründen (deren
nerkennung die Ausführungen Ewalds hierüber Jahrb. II. 222.
. S. 283 völlig unbefriedigend und unfruchtbar macht) die ſo
Anſetzung des Aufbruchs nach Jeruſalem und die mehrmalige
hrung des ſamaritaniſchen Gebiets auf dieſer Reiſe eine Wich-
it hatte, der er die formelle Klarheit und Anſchaulichkeit der
hlung aufopfern zu dürfen glaubte. Offenbar will er Jeſum
bis unmittelbar vor ſein Leiden und Sterben in Galiläa ver-
n laſſen, ſondern die ganze Eine Hälfte ſeiner meſſianiſchen
ſamkeit auf die Reiſe nach Jeruſalem verlegen, das heißt, er
ſichtigt der Wirkſamkeit Jeſu einen ganz andern Charakter zu
n als Matthäus, nicht den Charakter einer im Ganzen ruhigen
igkeit in einer vom Mittelpunkte des Judenthums entfernten,
ger bedeutenden Provinz Paläſtina's, ſondern den eines mög-
bald aus dieſer Ruhe heraustretenden entſchiedenen Losgehens
dieſen Mittelpunkt, wo der Kampf mit ſeinen Feinden ſich vol-
entſcheiden ſoll; der größte Theil ſeines öffentlichen Lebens
nicht das Umherwandeln in Galiläa ſein, ſondern ſeine Reiſe
Leiden, Sterben und ſiegreichen Auferſtehen; „ein Prophet
nur in Jeruſalem ſterben, er muß daher σήμερον καὶ αὔριον
n", um dieſes Ziel zu erreichen. Der Evangeliſt will mit Einem
te der Thätigkeit Jeſu einen offenſiveren Charakter verleihen als
thäus und zugleich den Tod und die Auferſtehung mehr als

dieſer zum Haupt- und Zielpunkt des ganzen Lebens und Wirkens Jeſu machen, und darum verlegt er denn auch auf dieſe Reiſe in das feindliche Heerlager diejenigen Reden und Lehren Jeſu, welche den Gegenſatz ſeines Auftretens gegen das Judenthum ausſprechen; je näher Jeſus dem prophetenmörderiſchen Jeruſalem rückt, deſto mehr häufen und ſteigern ſich ſeine Konflikte mit den *νομικοί* und *Φαρισαῖοι* und die Hinweiſungen auf den tödtlichen Ausgang des Kampfes, deſto entſchiedener tritt er dem weltlichen und unbußfertigen Sinne ſeiner jüdiſchen Landsleute entgegen, daher namentlich auch die Streitrede über den Bund mit Beelzebul aus dem galiläiſchen Aufenthalt hieher herüber genommen iſt und der Cyclus der größern Reden in bedeutſamer Weiſe mit einem Gleichniß ſchließt, das den phariſäiſchen Dünkel und Hochmuth ſo ſtark als nur immer möglich war veranſchaulicht. Der galiläiſche Aufenthalt hatte für Lukas die Bedeutung, die poſitive Selbſtoffenbarung Jeſu in ſeiner höhern Würde zu ſein, daher er faſt nichts als Wunderthaten und Beſchreibungen des Staunens, das ſie erregten, enthält, obwohl auch ſchon innerhalb deſſelben die tödtliche Feindſchaft der Gegner ſich zu regen beginnt (5, 21. 6, 11); die oppoſitionelle Seite der Wirkſamkeit und Lehre Jeſu dagegen iſt von dieſer poſitiven Selbſtdarſtellung geſchieden und für ſich als zweiter Haupttheil des Ganzen hingeſtellt in Kap. 9, 51 — 18, 14, daher hier, was Fakta betrifft, nur noch eine Dämonenaustreibung, zwei Sabbathheilungen und eine Reinigung von zehen Ausſätzigen, und zwar nicht als Beweiſe der übermenſchlichen Wunderkraft Jeſu, ſondern als Veranlaſſungen dazu vorkommen, den entſchiedenen Gegenſatz ſeiner Lehre und Wirkſamkeit zu dem Geiſte des Judenthums hervortreten und zu beſtimmter Expoſition kommen zu laſſen (11, 14. 13, 10. 14, 1. 17, 11). Wie es überhaupt der Plan unſres Schriftſtellers iſt, das Einzelne überall für ſich herauszuheben und zu eigener, geſonderter Entwicklung kommen zu laſſen, ſtatt es mit Anderem zu größern Ganzen zuſammenzuwerfen, ſo trennt er auch die antijudaiſtiſche Seite der Wirkſamkeit und Lehre Jeſu vom Uebrigen und weiſt ihr einen eigenen Platz innerhalb des Ganzen an, und wenn nun hier innerhalb dieſer acht Kapitel doch mehr als ſonſt, faſt wie bei Matthäus, gleichartige Redemaſſen zuſammen ſtehen, ſo findet doch der weſentliche Unterſchied ſtatt, daß trotzdem eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung von Lehren und Fakta, von Reden an die Jünger und an die jüdiſchen Gegner, von direkten und von paraboliſchen Lehrvor-

trägen zu bemerken iſt. Die Stellung und Anordnung dieſes Theiles ergibt ſich mithin ganz folgerecht aus den ſubjektiven Intentionen des Schriftſtellers, aus ſeiner eigenthümlichen dogmatiſchen und litterariſchen Tendenz, ſie ſtimmt mit derſelben zu innig zuſammen, als daß ſie blos aus dem äußern Grunde der Benützung eigener, von Matthäus abweichender Quellen abgeleitet werden könnte. Inſofern wirkten die eigenen Quellen, die Lukas bei den Reden des zweiten Theiles benützte, allerdings auch zu dieſer Aenderung der Geſchichtseintheilung mit, als es ihm darum zu thun ſein mußte, für die denſelben entnommenen, ihm beſonders wichtigen antijüdiſchen Lehren Jeſu einen eigenen Ort ausfindig zu machen, um ſie durch dieſe geſonderte Stellung ſchärfer und beſtimmter hervortreten zu laſſen, als dieß der Fall geweſen wäre, wenn er ſie wie Matthäus unter die galiläiſchen Ereigniſſe eingeflochten hätte, und auch dieß ſoll nicht in Abrede geſtellt werden, daß Lukas für den geſchichtlichen Theil von Kap. 9—18 bereits eine Quelle, die auf den Zug Jeſu nach Jeruſalem größeres Gewicht als Matthäus gelegt hatte, vorfand und ſo zugleich durch den Vorgang dieſer (nicht galiläiſchen, ſondern judäiſchen) Quelle zu ſeiner Abweichung von dem Gange des Matthäus veranlaßt wurde. Zugleich aber hat der Evangeliſt bei dieſer Darſtellung des Zugs Jeſu nach Jeruſalem die Abſicht, ihn auch in ſeinem Verhältniſſe zu den Samaritanern zu zeigen und einen ziemlichen Theil der Wirkſamkeit Jeſu dieſem halb heidniſchen Land Samaria zuzuweiſen, er will Jeſum aus den engen Schranken des jüdiſchen Gebiets heraus auch nach Samaria bringen, da dieß gleichfalls zu dem antijudaiſtiſchen Charakter dieſes Abſchnitts paſſend war. Freilich weiß er von einer eigentlichen Thätigkeit Jeſu in dieſem Lande nichts zu berichten, ohne Zweifel, weil ihn auch hier diejenigen Quellen, die er neben Matthäus benützte, im Stiche ließen, und dieſe Inkongruenz zeigt deutlich, wie Lukas den engen Geſichtskreis des Matthäusevangeliums zu durchbrechen ſucht, ohne doch ganz aus ihm herauskommen zu können. So ſehr wir nun aber bei dieſem Verfahren die Gewiſſenhaftigkeit anerkennen müſſen, mit welcher unſer Verfaſſer, um ſeinen pauliniſchen Ideen gerecht zu werden, nur die Anordnung, nicht aber das Material der ältern Ueberlieferung zu verändern wagt, ſo ſehr wird doch durch dieſe Veränderung die Concinnität der Darſtellung beeinträchtigt. Die Verklärung, ſo richtig er die Bedeutung dieſes Ereigniſſes durch den Zuſatz οἱ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰε-

ρσσαλήμ (9, 31) andeutet, iſt durch die Einſchiebung von Kap. 10—18 in eine ſolche Ferne von dieſer ἔξοδος gerückt, daß die Beziehung auf dieſelbe in Wahrheit doch verloren geht, und nicht weniger unpaſſend iſt es, daß ſie, ſtatt den Kulminationspunkt der Selbſtoffenbarung Jeſu an ſeine Jünger zu bilden, nun ohne alle höhere Bedeutung zwiſchen den frühern (Kap. 6. 8) und nachfolgenden (Kap. 11. 12. 17) Belehrungen der Jünger über das Reich Gottes und die Meſſiaswürde Jeſu in der Mitte ſteht und darum in eine Zeit fällt, wo die Jünger nach der Darſtellung des Evangeliſten zu einer eigentlichen Erkenntniß Jeſu noch gänzlich unfähig waren (9, 45. 18, 34) und auch unfähig ſein mußten, weil ihnen noch nicht (wie bei Matthäus) der ganze Umfang des meſſianiſchen Wirkens ihres Herrn und Meiſters, ſondern nur erſt ein kleiner Theil (Kap. 4—8) vor Augen lag. Ein ganz ähnlicher Uebelſtand ergibt ſich daraus, daß Lukas das den Tod Jeſu bedingende oppoſitionelle Verhältniß zum jüdiſchen Volk und ſeinen Häuptern faſt ganz aus dem galiläiſchen Aufenthalte hinausverlegt und innerhalb des letztern faſt blos Wunder erzählt. Denn in Folge hievon tritt die Todesankündigung 9, 22. ff., die Lukas wie Matthäus der Verklärung und dem Aufbruch aus Galiläa vorhergehen läßt, weil der letztere einer beſtimmten Motivirung bedurfte, ſo unvorbereitet und unvermittelt ein, daß die Jünger ſich freilich unmöglich darein finden können; nur, wenn ihr wie bei Matthäus eine Reihe heftiger öffentlicher Konflikte mit den Phariſäern vorangegangen iſt, ſteht ſie an ihrem paſſenden Orte, und konſequenter Weiſe hätte ſie daher Lukas erſt am Schluß des Abſchnitts Kap. 9—18 anbringen müſſen, wenn ſeine Erzählung eine in ſich übereinſtimmende werden ſollte; ſtatt deſſen behält er auch hier den Abſchluß, welchen Matthäus dem galiläiſchen Aufenthalt gegeben hatte, bei, obwohl derſelbe bei ihm ſeine urſprüngliche Bedeutung innerhalb des Ganzen der evangeliſchen Geſchichte verloren hat, ein Widerſpruch, der auch in der Faſſung der Bergrede wiederkehrt, indem auch dort die Bezugnahme auf Verfolgungen ganz unvorbereitet und namentlich durch 6, 11 (ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ) keineswegs gehörig motivirt iſt. Nicht einmal in der äußern Form der Darſtellung deutet Lukas darauf hin, daß mit jener Todesankündigung ein ganz neues Moment der Selbſtoffenbarung Jeſu eintritt (während Matthäus ſie ganz paſſend durch die Worte einleitet: ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς

αὐτῷ, ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν etc. 16, 21), er unterläßt es, weil er in der Stelle 9, 18. ff. überhaupt die Darſtellung des Matthäus abkürzt, um endlich zum zweiten Theil ſeiner Erzählung (9, 51. ff.) überzugehen; er holt zwar, wie wenn er ſelbſt die Nothwendigkeit einer ſchärfern Markirung dieſes Momentes gefühlt hätte, dieſe V. 44 (θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους, ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι etc.) nach, aber zu ſpät, da hiedurch das Unpaſſende der unvermittelten Einführung der Todesankündigung in V. 22 nicht aufgehoben wird. Die Darſtellung des Lukas erweist ſich alſo auch hier als eine ſpätere, den urſprünglichen Sinn und Zweck der betreffenden Partien der Erzählung verwiſchende Umgeſtaltung von Elementen, die uns nur bei Matthäus noch in ihrer wahren Bedeutung innerhalb des Ganzen der evangeliſchen Geſchichte vorliegen. — Die Art und Weiſe, in welcher der Aufenthalt in Galiläa ſelbſt dargeſtellt iſt, läßt gleichfalls aller Selbſtſtändigkeit ungeachtet, an manchen Stellen theils eine Benützung des Matthäus (Kap. 7. S. 174), theils eine antithetiſche Rückſicht auf ihn nicht verkennen. Der Unterſchied von Letzterem beſteht darin, daß der größte Theil des didaktiſchen Inhaltes aus dieſem erſten Theil in den zweiten hinüberverlegt und ſtatt deſſen die Wunderthätigkeit Jeſu zur Hauptſache gemacht, zugleich aber bereits und zwar noch früher als bei Matthäus die Anfänge des Kampfes Jeſu mit dem jüdiſchen Volk und insbeſondere mit den Phariſäern erzählt ſind. Von größern didaktiſchen Partien iſt nur die Eröffnungsrede, die ein auf Vollſtändigkeit und chronologiſche Ordnung ausgehender Schriftſteller hier nicht übergehen konnte, die Rede aus Anlaß der Sendung des Täufers, die wegen der bald nach dem Auftreten Jeſu erfolgten Hinrichtung des Letztern nicht ſpäter geſetzt werden konnte, und das Gleichniß vom Sämann ſtehen geblieben, über deſſen Stellung und Bedeutung gleich nachher das Nöthige bemerkt werden wird. Dieſe didaktiſchen Partien ſind aber ſowohl dem Umfang als der ihnen angewieſenen Stellung nach der Schilderung der Selbſtoffenbarung Jeſu durch großartige Wunderthaten durchaus untergeordnet. Den Anfang des Ganzen zwar bildet (4, 15), wie es nicht anders ſein konnte, die Angabe, daß Jeſus in Galiläa als „Lehrer" aufgetreten ſei, aber auf eine nähere Darſtellung dieſer Seite der Selbſtoffenbarung Jeſu wird zunächſt noch nicht eingegangen, ſondern ſogleich (wenn wir vor der Hand von dem Abſchnitt 4, 16—30 abſehen) eine Reihe von wunderbaren

Thaten erzählt, bei welchen theils durch die in ihnen ſich darſtellende übernatürliche Macht und Kraft, theils insbeſondere durch die Ausſagen der Dämonen über ihn der höhere Charakter ſeiner Perſon zur Anſchauung kommt. Daß der Evangeliſt Dämonenaustreibungen voranſtellt, bei welchen die Meſſianität Jeſu durch übermenſchliche Geiſter bezeugt und der Ruf ſeines außerordentlichen Auftretens gleich überallhin verbreitet wird (4, 33. 37), kann bei dem Intereſſe, das unſer Verfaſſer auch ſonſt für das Verhältniß Jeſu zur höhern Geiſterwelt und für die Schilderung des Außergewöhnlichen und Uebernatürlichen ſeiner Perſon zeigt (5, 17. 6, 19. 8, 27. ff.), nicht befremden, und zwar um ſo weniger als auch Matth. 4, 23. 24 auf Wunder dieſer Art, die Jeſus noch vor der Bergrede verrichtete, hingewieſen wird. Nur dieß könnte auffallend ſcheinen, daß Lukas nach der erſten dieſer Dämonenaustreibungen ſogleich die Heilung der Schwiegermutter des Petrus erzählt, obwohl dieſelbe hieher nicht recht paſſen will, weil bei Lukas Jeſus erſt nachher (5, 1. ff.) in ein näheres Verhältniß zu Petrus tritt (vgl. Schleiermacher Luk. S. 70). Hilgenfeld will hierin eine Abhängigkeit des Lukas von Markus erkennen, bei welchem dieſe Heilung gleichfalls auf die Austreibung des Dämons folgt, aber durch die ſchon vorher erzählte Berufung des Petrus gehörig vorbereitet iſt. Wir läugnen nicht, daß hier der (ältere) Markus eine der Quellen geweſen ſein mag, die Lukas zu ſeiner von Matthäus abweichenden Darſtellung des Anfanges der Wirkſamkeit Jeſu veranlaßten, müſſen aber deßungeachtet hauptſächlich innere Gründe als die Motive betrachten, die den Evangeliſten leiteten, und können wenigſtens hier einen Widerſpruch ſeiner Erzählung mit ſich ſelbſt nicht finden. Wie er nämlich 5, 1. ff. die Berufung des Petrus durch ein Wunder vermittelt werden läßt, ſo mochte es ihm ſchon hier angemeſſen erſcheinen, die nähere Verbindung, in welche derſelbe mit Jeſu treten ſollte, durch einen wunderbaren (obwohl keineswegs, wie Hilgenfeld Markus S. 13 behauptet, ſchon ebenſo außerordentlichen und übernatürlichen) Akt vorzubereiten. Eine vorherige Bekanntſchaft zwiſchen Jeſus und Petrus, durch welche (wie Mark. 1, 16) der Eintritt εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος anſcheinend beſſer motivirt geweſen wäre, brauchte und wollte Lukas vermöge der ganzen Tendenz ſeiner Darſtellung gar nicht; Jeſus tritt vielmehr, weil er in Simon den Mann, den er berufen will, ſchon erkannt hat, abſichtlich ohne alle Vorbereitung in ſein Haus, um dieſe Berufung vorzubereiten, wie er ihn auch 5, 3. ff.

mit dem dort erzählten Wunder und der darauf erfolgten Aufforderung zur Nachfolge überrascht, er tritt hier wie dort und auch an vielen andern Stellen (5, 22. 6, 8. 7, 40. 9, 47. 11, 17) als der Kenner des Innern der Menschen auf, der überall die Initiative ergreift, wo er sich in ein Verhältniß zu ihnen setzen will (vgl. Joh. 1, 43. 48. 2, 25). Wenn es aus 5, 1. ff. klar ist, daß Lukas die Berufung der Jünger nicht wie Matthäus durch das bloße Wort „folge mir nach", sondern durch wunderbare Selbstoffenbarungen Jesu vermittelt sehen will, damit sie in ihm sogleich den über alles Menschliche erhabenen κύριος (5, 8) erkennen (vgl. Joh. 1, 43. 48. 2, 11), so ist ebendamit auch die Erzählung 4, 38 vollkommen gerechtfertigt, und zudem erzählt Lukas die Heilung so, daß Jesus noch keineswegs in einem nähern Verhältniß zu Petrus und seinem Hause, sondern als eine den Hausgenossen noch fremde und eben erst durch den Vorfall in der Synagoge bekannt gewordene Person erscheint, indem er V. 38 die Worte καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς einschiebt und V. 39 διηκόνει αὐτοῖς (d. h. einfach den Anwesenden) statt αὐτῷ (Ἰησοῦ) setzt; jener Widerspruch, daß Jesus das Haus des Simon betritt, obwohl er noch nicht in nähere Verbindung mit ihm gekommen war, ist also gar nicht einmal vorhanden. Das Motiv der von Matthäus abweichenden Stellung der Apostelberufung in Kap. 5 ist in dem so eben Bemerkten bereits angegeben; auch die Versetzung der Heilung des Aussätzigen aus der Zeit nach der Bergrede an den Anfang der Wirksamkeit Jesu erklärt sich keinenfalls blos aus Markus, da Lukas, wie aus 4, 33 — 5, 26 hervorgeht, die Selbstoffenbarung Jesu mit einer Reihe von Wundern beginnen lassen wollte und hiezu eben jene Heilung des Aussätzigen ohne Anstand verwenden konnte (während dieß bei der Heilung des Knechts in Kapernaum wegen der eine schon längere Wirksamkeit Jesu voraussetzenden Worte οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοιαύτην πίστιν εὗρον 7, 9 nicht der Fall war). Ebensowenig ist weiterhin die Stellung der 5, 17 — 6, 11 erzählten Ereignisse blos aus dem äußern Motiv einer Benützung des Markus abzuleiten; es ist ganz aus der Intention des Lukas selbst erklärlich, daß er nun, statt auch jetzt noch mit Wundererzählungen fortzufahren, durch die Erzählung der Heilung des παραλυτικός, bei welcher auch nach Matthäus der Gegensatz zwischen Jesu und den Schriftgelehrten zuerst hervortrat, sich den Uebergang zu den V. 27. ff. erzählten Streitreden mit den Pharisäern bahnt und sodann diesen sogleich auch

die Erzählung vom Aehrenausraufen und der Heilung der verdorrten Hand beifügt, da es ihm mehr als Matthäus um das alsbaldige Hervortreten der Konflikte mit den Gegnern zu thun war, und da eine Hinweisung auf die Feindschaft der Letztern gegen die Sache des Christenthums vorausgehen mußte, wenn die auf Verfolgungen und zwar besonders jüdische Verfolgungen Bezug nehmende Fassung der Bergrede (6, 22. 23) nicht ganz und gar unvorbereitet dastehen sollte. Der Bergrede stellt Lukas die Designirung der zwölf Apostel voran, weil sie namentlich in der ihr von ihm gegebenen Form nur an μαθηταί, die mit Jesus bereits in bleibende Verbindung getreten waren, gehalten worden sein konnte (während im jetzigen Markus die Anreihung dieses Akts an die ihm auch bei Lukas vorangehenden Ereignisse in Folge des Fehlens der Bergrede gar nicht mehr motivirt ist). Auf die Bergrede läßt Lukas wie Matthäus die Erzählung der Heilung des Knechts in Kapernaum und auf diese, in welcher bereits der Unglaube der Juden gerügt ist, die weitere Ausführung dieses Thema's aus Anlaß der Botschaft des Täufers folgen, jedoch so, daß mit Rücksicht auf die Worte Jesu 7, 22 νεκροὶ ἐγείρονται vorher noch die Auferweckung des Jünglings von Nain eingeschoben ist (nicht die der Tochter des Jairus, obwohl sie bei Matthäus auch zwischen der Bergrede und der Botschaft des Täufers steht, weil nämlich diese und die zu ihr gehörige Heilung der blutflüssigen Frau Beispiele der πίστις ἐν τῷ Ἰσραήλ waren und daher weder mit der Heilung des Knechtes noch mit der Rede 7, 24. ff. unmittelbar zusammengestellt werden konnten). Auf die Rede aus Anlaß des Täufers folgt wegen Verwandtschaft des Inhalts die Salbung Jesu durch die Sünderin, bei welcher im Gegensatze zu der V. 34 erwähnten tadelnden Bezeichnung Jesu als φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν eine Anschauung davon, in welchem Sinne Jesus allerdings ein Freund der Sünder sei, gegeben und so ganz passend die polemische Rede Jesu (V. 24—35) durch eine positive Darstellung des erlösenden und versöhnenden Charakters seiner Person und Wirksamkeit ergänzt wird. Am Anfang von Kap. 8 tritt ein Ruhepunkt der Erzählung ein, indem nur im Allgemeinen angegeben wird, daß Jesus längere Zeit in verschiedenen Orten Galiläa's das Evangelium verkündigt habe; zugleich aber beginnt hiemit ein neuer und zwar der letzte Abschnitt der Darstellung des galiläischen Aufenthalts, nämlich die Schilderung Desjenigen, was sich auf das Verhältniß zwischen Jesus und seinen Jüngern bezieht. V. 2 und 3 wird zuerst

der Kreis von Personen, aus welchen die damalige Jüngerschaft bestand, angegeben; V. 4 tritt Jesus inmitten dieses Jüngerkreises dem Volke gegenüber, und nun folgt dieser Situation entsprechend die Parabel vom Sämann und die an sie angeknüpften Reden Jesu an seine Jünger; es wird geradezu ausgesprochen, daß das Volk, mit dem Jesus es zu thun hat, ihn zu erkennen unfähig (vgl. Kap. 7), und nur in dem kleinen Kreise von Jüngern, den Jesus damals hatte, Sinn für die Erkenntniß der Geheimnisse des Gottesreichs zu finden sei; aber auch den Jüngern wird die Belehrung ertheilt, daß die wahren Hörer des Wortes nur Diejenigen seien, welche es nicht blos hören und Eifer und Interesse dafür zeigen, sondern auch im Leben, unter allen Versuchungen durch Unglück und mit standhafter Festigkeit gegen den verführerischen Reiz des Weltlichen und Irdischen treu an ihm halten und durch diese Treue und Festigkeit gute Früchte bringen (V. 10—15), und V. 16—18 schließt sich hieran die Aufforderung an, der ihnen mitgetheilten Erkenntniß dadurch sich würdig zu erweisen, daß sie dieselbe recht verstehen und in sich aufnehmen, um dadurch fähig zu werden, sie auch der übrigen Welt mitzutheilen (vgl. S. 160). Denselben Zweck wie das Bisherige hat die V. 19. ff. eingeschaltete Scene zwischen Jesus und seiner Familie, sie spricht es aus, daß nur Diejenigen von Jesu eines nähern Verhältnisses zu ihm gewürdigt oder als die Seinigen anerkannt werden, welche für das Wort Gottes Sinn haben (ἀκούοντες) und in ihrem Leben und Thun ihre Erkenntniß desselben bethätigen. Nachdem so festgestellt ist, wer ein wahrer Jünger Jesu sei und was von ihm gefordert werde, geht der Evangelist zu der nähern Art und Weise über, in welcher sich Jesus, bevor er seinen Zug nach Jerusalem antrat, den zwölf Aposteln offenbart, sie in den ihnen bis jetzt noch ganz unbekannten Gang des Erlösungswerks einweiht, ihren Glauben zu prüfen und zu stärken und sie über den Geist, der in seinem Reiche herrschen soll, zu belehren sucht (bis 9, 50). Zuerst folgt 8, 22 der Seesturm und die Heilung des Gerasseners, welche beide Ereignisse Lukas eben deswegen, weil er sie für den so eben angegebenen Zweck verwenden will, hieher versetzt hat (ohne darin irgend von Markus abhängig zu sein); die Stillung des Sturmes beschämt die Kleingläubigkeit der Jünger und gibt ihnen eine, obwohl immer noch dunkel und unklar bleibende Ahnung des Uebermenschlichen und Unendlichen in Jesu (V. 25); die Erzählung der Heilung des Gerasseners nimmt zwar auf die bei

ihr anweſenden Jünger nicht ausdrücklich Bezug, aber ſie hat einen Zuſatz erhalten, durch welchen der Geraſener ſelbſt gewiſſermaßen zum μαθητής und ἀπόστολος wird; er wünſcht zuerſt ſelbſt unter den Kreis der Begleiter Jeſu aufgenommen zu werden (V. 35. 38) und wird zwar mit dieſer Bitte abgewieſen, aber deßungeachtet mit dem Auftrag in das heidniſche Gebiet ſeiner Heimath zurückgeſendet, dort die Kunde von dem ſegensreichen Wirken Jeſu weiter zu verbreiten, weil, wie ſpäter den Jüngern ſelbſt geſagt wird, die Kunde des Evangeliums nirgends verborgen bleiben (12, 2), ſondern jede für ſeine Verbreitung brauchbare Kraft benützt werden ſoll (9, 50). Unmittelbar auf dieſe beiden Wunder, welche den Jüngern die allmächtige Kraft des Wortes Jeſu geoffenbart haben, folgt die Erweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüſſigen Frau, bei deren Schilderung nicht wie bei Matthäus die Belohnung des gläubigen Vertrauens auf die rettende Kraft Jeſu, ſondern die Entfaltung dieſer übernatürlichen Wunderkraft ſelbſt und zwar vor den Augen der Jünger zur Hauptſache gemacht iſt. Es wird nicht nur der wirklich erfolgte Tod des Mädchens ausdrücklich verſichert (während man bei Matthäus nicht weiß, ob er nicht blos einen Scheintod vorausſetzt), ſondern auch die augenblickliche Zurückrufung des bereits entflohenen Geiſtes durch das Wort Jeſu möglichſt anſchaulich erzählt und angegeben, daß dieſelbe in Gegenwart von drei Apoſteln (denn mehrere konnten nicht mitgenommen werden) ſtattgefunden habe — unter den πάντες, die Jeſus V. 54 hinaustreibt, ſind die V. 52 mit πάντες bezeichneten Hausgenoſſen und ſonſtige Leidtragende, nicht aber, wie Baur (Markus S. 38) annimmt, die Eltern des Mädchens und die nach V. 51 mit dieſen Jeſum begleitenden drei Apoſtel mitinbegriffen, da Lukas gewiß einen mildern Ausdruck als ἐκβάλλειν ἔξω gebraucht hätte, wenn er der Meinung war, Jeſus habe auch die allernächſten Angehörigen der Todten nicht zu ihrer Wiedererweckung zulaſſen wollen —; die Heilung der blutflüſſigen Frau aber wird ſo erzählt, daß ſie Jeſu Gelegenheit gibt, ſeine Apoſtel davon zu überzeugen, daß er im Beſitz einer ſogar unwillkürlich wirkenden Wunderkraft iſt, ſie erfolgt nämlich ohne den ausdrücklichen Willen, ja ohne das Wiſſen Jeſu, ſie iſt längſt vollbracht, ehe Jeſus ſelbſt und ſeine Begleiter wiſſen, an wem ſie vollbracht iſt; eben durch dieſe Zwiſchenzeit zwiſchen der Heilung und dem Bekanntwerden der geheilten Perſon iſt der Umſtand, daß von Jeſu auf Perſonen ſeiner Umgebung ſogar ohne daß er vorher ſich in ein

näheres Verhältniß zu ihnen zu ſetzen braucht, unwillkürlich heilende Kräfte ausgehen, vollkommen konſtatirt und damit den Jüngern, welche, wie die Antwort des Petrus V. 45 zeigt, hievon auch noch nicht die entfernteſte Ahnung haben, gezeigt, daß die höhere Macht ihres Herrn und Meiſters nicht einmal der äußern Vermittlungen des Wortes, der Anrede u. dgl. bedarf, um die außerordentlichſten Erfolge hervorzubringen. Nun, nachdem die Jünger nicht nur mit dem Weſen des Reiches Gottes (Kap. 6 und 8), ſondern auch mit der Jeſu inwohnenden und von ihm auf Andere übergehenden Wunderkraft ihres Herrn bekannt gemacht ſind, ſollen ſie aus ihrer bisherigen paſſiven Stellung als bloßer Begleiter Jeſu heraustreten und zu ſelbſtthätiger Mitwirkung für die Sache des Gottesreiches und die Erlöſung der Menſchheit berufen werden, ſie erhalten (indem Lukas die Blindenheilung Matth. 9, 27 wahrſcheinlich als weniger bedeutend und jedenfalls nicht in dieſen Zuſammenhang gehörend übergeht, die Beſchuldigung des Bundes mit Beelzebul aber in den zweiten Theil verlegt) ſelbſt Macht über die Dämonen und Krankheiten und werden ausgeſandt, um nun auch in weitern Kreiſen (πανταχοῦ 9, 6) das Evangelium zu verkündigen und überallhin ſeine ſegnenden Wirkungen zu verbreiten. Allein, obwohl in Folge der bisher erzählten Wunderthaten Jeſu ſein Ruf bereits ſo groß geworden iſt, daß er von Vielen für einen wiedererſtandenen Propheten (Johannes, Elias u. ſ. w.) gehalten wird und ſelbſt die Aufmerkſamkeit des Herodes auf ſich zieht (V. 7—9), ſo ſoll doch für jetzt dieſe Miſſionsthätigkeit der Apoſtel nur eine vorübergehende ſein, da Jeſus Galiläa mit ihnen zu verlaſſen im Begriff iſt und, bevor dieß geſchieht, ihnen die erforderlichen Eröffnungen über den Zweck ſeiner Reiſe nach Jeruſalem, ſowie überhaupt über den Gang, den ſein Werk nehmen ſoll, zu machen hat. Die Apoſtel kehren daher V. 10 zurück, worauf Jeſus ſich mit ihnen (παραλαβὼν αὐτούς) in die Einſamkeit zurückzieht, nicht, wie bei Matthäus, um etwaigen Nachſtellungen des Herodes auszuweichen, ſondern um für einige Zeit mit ſeinen Jüngern allein zu ſein (vgl. V. 18). Jeſus weist zwar das ihm in die Einſamkeit nachziehende Volk nicht zurück, obwohl er eigentlich allein ſein will (ἀποδεξάμενος αὐτούς V. 11), ſondern belehrt, heilt und ſpeiſt es ſogar (um auch hiedurch den Apoſteln einen Beweis ſeiner δύναμις zu geben); aber ſogleich, nachdem dieß geſchehen iſt, ſchreitet er zur Ausführung des Zweckes, um deß willen er ſich mit ſeinen Jüngern in die Einſamkeit zurück-

gezogen hat (daher Lukas sowohl den Seeübergang als die zweite Speisung übergeht, wie er kurz vorher die Tödtung des Täufers nur ganz im Vorbeigehen erwähnt, um die Darstellung durch nichts Heterogenes zu unterbrechen); er fragt die Jünger κατὰ μόνας, für wen sie ihn halten, eröffnet ihnen, nachdem ihn Petrus für den Χριστός erklärt hat, die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens, fordert sie auf, sich auf Entsagungen und Gefahren jeder Art gefaßt zu machen, wenn sie ihm nachfolgen wollen, und erklärt ihnen (V. 24—27) bestimmt, daß er Derjenige sei, dem man sogar mit Gefahr für das eigene Leben Anerkennung und Verehrung schuldig sei, weil das Heil eines Jeden davon abhängt, daß Jesus bei seiner Wiederkehr auf die Erde in seiner messianischen Herrlichkeit ihn als den Seinigen anerkennt. Hierauf folgt die Verklärung, die Lukas so erzählt, daß durch sie die so eben den Jüngern gemachten Eröffnungen über die Nothwendigkeit des Todes Jesu und über seine übermenschliche messianische Würde eine höhere und zwar möglichst objektive Bestätigung und Beglaubigung erhalten. Die Darstellung des Lukas unterscheidet sich nämlich von der des Matthäus einmal dadurch, daß sie auf das Aeußere der mit Jesu vorgehenden Verwandlung weniger Gewicht legt und statt dessen vielmehr das Erscheinen der beiden Männer Moses und Elias in überirdischer Herrlichkeit (ἐν δόξῃ) und die Ankündigung des Todes und der Auferstehung Jesu durch sie zur Hauptsache macht, so daß der ganze Vorgang bestimmter als bei Matthäus als Vorbild der nun herannahenden Erhebung Jesu in das Reich der himmlischen δόξα erscheint. Ein zweiter Unterschied ist der, daß die Verklärung und die Unterredung der beiden verklärten Geister mit Jesu längst begonnen hat, ehe die Jünger sie wahrnehmen, indem angegeben wird, daß sie in Schlaf gesunken seien und erst bei ihrem Erwachen die außerordentliche Erscheinung erblickt haben. Das Ganze ist also hier nicht ein ὅραμα (Matth. 17, 9), von dem man nicht weiß, ob es ein wirklicher äußerer Vorgang oder nur eine durch außerordentliche göttliche Veranstaltung in dem Subjekt hervorgebrachte Vision ist (wie Apok. 1, 10. A.G. 10, 10 und so viele prophetische Gesichte), sondern es ist ein vollkommen objektives und reales Geschehen, das ganz unabhängig davon ist, ob ein schauendes Subjekt da ist oder nicht, es fällt nicht blos in die Anschauung der Jünger (μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν Matth. 17, 2), sondern steht ganz selbstständig für sich da, auch ohne daß diese davon wissen. Auch

die Darſtellung des Verſchwindens der Erſcheinung iſt ſo gehalten, daß ſie ganz den Charakter eines objektiven Vorgangs an ſich trägt; als Motiv des von Petrus gemachten Vorſchlags Hütten zu bauen, wird V. 33 der Umſtand angegeben, daß Elias und Moſes ſich zur Trennung von Jeſu anſchicken, und die Urſache der Furcht, in welche nachher die Jünger gerathen, iſt nicht die Himmelsſtimme, ſondern das Hineintreten der Beiden in die νεφέλη (ſofern nämlich dieſes Verſchwinden in der Wolke auf die Jünger den Eindruck einer Erhebung von der Erde zum Himmel machte und ſie ſo daran erinnerte, daß ſie nicht Menſchen von Fleiſch und Blut, denen man Hütten baut, ſondern höhere Geiſter aus der himmliſchen Welt vor ſich gehabt hatten). Das Ganze iſt nicht eine ſchnell wieder verſchwindende Erſcheinung, ſondern ein Vorgang, der genau nach ſeinen verſchiedenen Momenten (ὀφθέντες ἐν δόξῃ V. 31; εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ V. 32; ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτούς V. 33; ἐν τῷ ἐκείνους εἰσελθεῖν εἰς τὴν νεφέλην V. 34) entwickelt und ſo als ein einen längern Zeitraum erfüllendes, durchaus reales und daher bei den Jüngern den mächtigſten und tiefſten Eindruck hinterlaſſendes Ereigniß dargeſtellt wird (gerade wie 3, 22 durch das σωματικῷ εἴδει jede Möglichkeit das Herabkommen des Geiſtes als ideelle Viſion zu betrachten ausgeſchloſſen und daſſelbe zu einem vollkommen realen Hergang gemacht iſt). Da folglich dieſes Ereigniß den Zweck hat, den Jüngern eine direkte himmliſche Offenbarung der übermenſchlichen Würde Jeſu zu geben, ſo verbietet V. 36 Jeſus eine Bekanntmachung derſelben keineswegs (wie auch V. 21 ganz kurz über das Verbot der Bekanntmachung der Meſſianität Jeſu hinweggegangen wird), ſondern die drei Jünger ſelbſt „ſchweigen von Dem, was ſie geſchaut haben, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις“, weil das Ereigniß auf ſie zu ſehr den Eindruck des Außerordentlichen und Unbegreiflichen gemacht hat, als daß es ihnen möglich geweſen wäre, ſich ſogleich darein zu finden oder von Andern, die nicht Zeugen deſſelben geweſen waren, zu erwarten, daß ſie es glaublich finden würden; ſie verſtummen vor der Erhabenheit der Erſcheinung, vor dem übermenſchlichen Lichte, in welchem ihr Herr und Meiſter ihnen auf einmal erſchienen war, ſie wiſſen ſich daſſelbe nicht zurechtzulegen und ſcheuen ſich daher auch davon zu reden, gerade wie gleich nachher angegeben wird, der Tod Jeſu, auf welchen er ſie V. 44 nochmals vorbereitet, ſei für ſie etwas ſo ganz Unbegreifliches geweſen, daß ſie den Gedanken daran gar nicht in

ihr Bewußtsein aufzunehmen vermochten und daher auch nicht wagten, ihn um nähere Auskunft darüber zu bitten, weil sie fürchteten, ihn gar nicht einmal recht verstanden zu haben (V. 45). Wie die detaillirte Exposition der einzelnen Momente des Herganges der Verklärung ihre objektive Realität zur Klarheit und Gewißheit erhebt, so wird durch diese Schilderung des schlechthin Unbegreiflichen, das sie für die Jünger hatte, die ganze übermenschliche Erhabenheit, in welcher Jesus sich ihnen hier vor dem Aufbruch nach Jerusalem offenbarte, und damit die Erhabenheit der Person Jesu überhaupt über alles Irdische und Menschliche in ihr volles Licht gestellt. Wenn Baur (Markus S. 68) hier die Absicht findet, den niedern geistigen Standpunkt der zwölf ältern Apostel zu charakterisiren, so ist dieß weder durch das *βεβαρημένοι ὕπνῳ* V. 32, das nur gezwungener Weise auf innere Unempfänglichkeit für das Höhere gedeutet werden kann, noch durch das *ἐσίγησαν* V. 36 begründet, wie denn überhaupt der Zweck des Evangelisten in diesen und andern Stellen nicht eine Herabsetzung der Zwölf, sondern eine Schilderung der unendlichen Schwierigkeit ist, welche das Begreifen Jesu wegen seiner Erhabenheit über alles Menschliche für sie hatte, daher sie erst am Ende seiner Wirksamkeit, nachdem sie ihre Treue bewährt haben, eine Anerkennung von Seiten Jesu erhalten (22, 28. ff. vgl. S. 176). Allerdings ist Lukas, als Pauliner und weil er einer Zeit angehört, in welcher das Christenthum schon weit über die engen Grenzen des Judenthums hinaus in alle Welt sich verbreitet hatte, sehr lebhaft von dem Bewußtsein durchdrungen, daß das eigentliche Wesen und die großartige Bestimmung der christlichen Offenbarung unendlich erhaben gewesen sei über die beschränkten Vorstellungen vom Messiasreich, welche die Zwölf aus dem Judenthum mitgebracht hatten (12, 3 vgl. S. 147. A.G. 1, 7. ff.), und er hebt daher namentlich wiederholt hervor, wie fremd und neu ihnen die mit der jüdischen Messiasvorstellung unvereinbare Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi gewesen sei (9, 45. 18, 34); aber es ist ihm dabei nicht um eine Herabsetzung der Zwölf zu thun, die auch bei ihm der Offenbarung der *μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (8, 10) und der höchsten Ehren im Jenseits (22, 30) gewürdigt werden, sondern um die wiederholte ausdrückliche Bekämpfung alles jüdischen Partikularismus (19, 11. A.G. 1, 6) und um die konkrete Veranschaulichung davon, wie unendlich weit das Wesen Christi und seines Werkes über die jüdische Anschauungsweise überhaupt und ebenso über alles sonstige

bisherige menſchliche Meinen und Verſtehen hinausliege (vgl. 1 Kor. 1, 18 — 2, 17. Eph. 3, 8. 9); es verhält ſich bei ihm gerade ſo, wie beim zweiten und vierten Evangeliſten, die gleichfalls nicht um die von ihnen ſonſt hoch genug geſtellten Apoſtel zu degradiren, ſondern um die Erhabenheit der chriſtlichen Offenbarung recht entſchieden geltend zu machen, ihre Unfähigkeit zum Verſtändniß Jeſu ſo oft hervorheben. Nur dagegen tritt der Evangeliſt auf, daß die Zwölf ſich etwa für die einzigen zur Verkündigung Jeſu berechtigten Organe halten (9, 49. f.) oder den evangeliſchen Geiſt der Liebe und Verſöhnung verläugnen (9, 55), aber eine parteiiſche pauliniſche Polemik gegen ſie läßt ſich in ſeiner Schrift nicht nachweiſen. — An die Verklärung reiht Lukas wie Matthäus die Heilung des Dämoniſchen an, den Jeſus bei ſeiner Herabkunft vom Berge antrifft, jedoch ſo, daß er die Gewalt des böſen Geiſtes über den Beſeſſenen ſtärker und anſchaulicher ſchildert. Allein auch dieſe Heilung hat wie die Volksſpeiſung bei ihm nur eine untergeordnete Bedeutung, ſie bildet den Uebergang zu einer nochmaligen Todesankündigung, indem Jeſus mitten unter dem Staunen der Volksmenge über dieſe und die bisherigen Wunderthaten ſeine Jünger auffordert, es ſich ein für allemal zu merken (θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους), daß ſeine Wirkſamkeit nicht in der bisherigen Art und Weiſe fortgehen, ſondern mit ſeiner Ueberantwortung in die Hände der Menſchen endigen werde, ſo wenig auch nach ſo vielen und großen Beweiſen ſeiner übermenſchlichen Kraft menſchliche Macht ihm etwas anhaben zu können ſcheint, daher denn auch dieſe nochmalige Ankündigung den Jüngern völlig unbegreiflich und unverſtändlich bleibt. Sehr bezeichnend für die Tendenz des Evangeliſten iſt es, daß er, ehe er nun zum Aufbruch aus Galiläa übergeht, noch (vgl. Matth. 18, 1. ff.) eine kurze Perikope einſchiebt, in welcher die Jünger vor Ehrgeiz und Selbſtüberhebung gewarnt und mit Beziehung auf einen Unbekannten, der im Namen Jeſu Dämonen austrieb, belehrt werden, daß ſie nicht berechtigt ſeien, Jemand deßwegen an der Wirkſamkeit für die Sache Jeſu zu hindern, weil er ſelbſtſtändig, ohne ſich an ſie anzuſchließen, ſeinen Weg geht (ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν); wer nicht gegen euch iſt, iſt für euch, d. h. wer nicht gegen eure Sache, die Sache des Gottesreichs, wirkt, den habt ihr als euren Genoſſen und Mitarbeiter anzuſehen, — ein Spruch, den Lukas, wenn irgend einen, mit Beziehung auf die ſo vielfach angefochtene Wirkſamkeit des Apoſtels Paulus aufge-

nommen hat. Auch nur die unter dieſer Vorausſetzung zurechtzulegende Faſſung von V. 48 hängt hiemit zuſammen. Im erſten Theil deſſelben hält Jeſus dem Streit der Jünger darüber, wer der Größere unter ihnen ſei, den einfachen Gedanken entgegen, daß es eine auf beſonderen perſönlichen Eigenſchaften beruhende Größe im Reich Gottes gar nicht gebe, weil vor Gott, ſofern er ganz in gleicher Weiſe das Heil Aller will, Jeder, auch der Geringſte, der ſo wenig als ein Kind ſich durch irgend etwas geltend zu machen weiß, einen ſolchen Werth hat, daß die Aufnahme deſſelben der Aufnahme Jeſu, ja Gottes ſelbſt gleich geachtet wird (daher nicht Wetteifer und Streit um eigenes perſönliches Anſehen, ſondern das Beſtreben Andere in die Gemeinſchaft der Segnungen des Gottesreichs mit aufzunehmen das Wahre und Heilbringende, das dem Menſchen Werth Gebende, ihn vor Gott „groß" Machende iſt). Im zweiten Theil des Verſes dagegen (ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας) wird geſagt, es gebe allerdings auch eine Größe im Reich Gottes, nämlich die Demuth, die ſich ſelbſt nicht für größer, ſondern für geringer als Andere achtet, weil ſie nicht auf ihre Vorzüge reflektirt, ſondern ihrer Mängel und Fehler ſich bewußt iſt. Dieſe beiden Gedanken nun, daß Größe im Reich Gottes nur entweder in dem thätigen Wirken für das Heil Aller oder in der demüthigen Unterordnung ſeiner ſelbſt beſtehen könne, verbindet Lukas mit γάρ, was ſtreng genommen den unpaſſenden Sinn gibt, es ſei Pflicht, für das Heil der Kleinen und Geringen zu ſorgen, weil dieſe vor Gott die größten ſeien (während doch das ὁ μικρότερος nur Bezeichnung einer ſich ſelbſt als „klein" anſehenden Geſinnung oder der Demuth ſein kann), daher Markus, der hier ſonſt dem Lukas folgt, dieſe unpaſſende Kauſalverbindung beſeitigt und beide Gedanken, die Aufforderung zur Demuth (9, 35) und die zur liebreichen Aufnahme Aller, auch der Geringſten (V. 37), völlig von einander getrennt hat. Dieſe Abweichung von Matthäus hat ihren Grund darin, daß für den Pauliner Lukas nicht wie Matth. 18, 3. 4 die Demuth, ſondern die Bereitwilligkeit zur Aufnahme „Geringer", Verachteter (wie z. B. der Heiden oder des Apoſtels Paulus, der nicht wie die Zwölf die Ehre perſönlicher Bekanntſchaft mit Chriſtus aufweiſen konnte) die Hauptſache iſt; er beabſichtigt in V. 47 und 48 ganz dieſelbe Lehre wie in V. 50, nämlich die Warnung vor liebloſem oder unduldſamem Verfahren gegen Andere und ſchiebt daher die Demuth nur als untergeordneten Zwiſchengedanken

ein. — Das Bisherige hat gezeigt, daß die Darstellung des galiläischen Aufenthalts bei Lukas zwar eine wohl geordnete und planmäßige, aber der des Matthäus gegenüber eine sekundäre ist, indem sie dieselbe voraussetzt und hie und da modificirt, ein Ergebniß, das nun noch insbesondere durch die Betrachtung des bis jetzt bei Seite gelassenen Abschnitts 4, 16—30 seine Bestätigung erhält. Die neuere Kritik ist so ziemlich einig darüber, daß sowohl die an sich widersprechende und unpassende Stellung dieses Abschnitts als auch die Art und Weise, in welcher der Konflikt Jesu mit seinen nazarethanischen Landsleuten dargestellt ist, nur aus dem Interesse des Schriftstellers erklärt werden könne, gleich zu Anfang seiner Schrift ein Beispiel der Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes für das Evangelium, ein Beispiel der verstockten Hartnäckigkeit zu geben, mit welcher es den λόγος τῆς χάριτος von sich weist. Indeß reicht dieser dogmatische Grund nicht ganz hin, um namentlich die auffallende Stellung am Anfang der Wirksamkeit Jesu zu erklären, da die Unempfänglichkeit und Verstocktheit der Nazarethaner dieselbe war, ob sie nun früher oder später sich äußerte; ja er ist so für sich genommen gar nicht einmal richtig, da wir durch nichts berechtigt sind, der Erzählung eine allgemeinere Tendenz zuzuschreiben als die, welche in ihr selbst vorliegt. Sie selbst enthält weder eine Beziehung auf den Unglauben der Juden noch darauf, daß ebendarum das christliche Heil sich von ihnen abwende, um bei den Heiden eine bessere Aufnahme zu finden; die V. 25—27 angeführten alttestamentlichen Beispiele aus der Geschichte Elias und Elisas sollen blos zu dem Beweise des Satzes dienen, daß die Nazarethaner keineswegs berechtigt seien, als Bedingung ihres Glaubens an Jesum von ihm zu verlangen, daß er wie an andern Orten so auch hier in seiner πατρίς thatsächliche Beweise seiner höheren Sendung gebe (V. 23). Dieser Satz wird nämlich in zweifacher Weise motivirt, einmal V. 24 durch den Ausspruch, daß kein Prophet in seinem Vaterlande auf Anerkennung rechnen könne, wenn er auch noch so viele Thaten verrichten würde, und sodann V. 25—27 durch die Erinnerung daran, daß auch den alttestamentlichen Propheten das Gebiet ihrer Wirksamkeit keineswegs immer innerhalb des Kreises ihrer Volksgenossen und Landsleute oder innerhalb ihrer πατρίς angewiesen worden sei, sondern gerade sie dazu ausersehen wurden, an Nichtisraeliten ihre größten Thaten zu verrichten; wie Elias nicht zu den Armen und Bedürftigen im Lande Israel, sondern zu

einer heidniſchen Wittwe geſendet, wie durch Eliſa nicht die Ausſätzigen in Israel, ſondern der Syrer Naeman rein gemacht wurde, ſo haben auch die Nazarethaner keinen Anſpruch darauf, von Jeſu zu verlangen, daß er bei ihnen außerordentliche Thaten vollbringe. Es handelt ſich ſomit hier nicht um die Frage über die Beſeligung der Juden und Heiden; die Hinweiſung auf die Sendung des Elia und Eliſa zu Nichtisraeliten wird ja nur herbeigezogen, um die Weigerung Jeſu in ſeiner πατρίς Wunder zu thun durch altteſtamentliche Vorgänge zu motiviren; es handelt ſich vielmehr blos um die πατρίς, um die Frage, ob ein Prophet klug daran thue und verpflichtet dazu ſei, in ſeiner πατρίς Wunderthaten zu verrichten. Wir beſtreiten nicht, daß dem Evangeliſten die Erzählung allerdings auch deswegen als paſſend zur Aufnahme in ſein Werk erſchien, weil ſie ein ſprechendes Beiſpiel der jüdiſchen Verſtocktheit gegen das Evangelium war; aber der Sinn, in welchem er ſie darſtellt, und der Zweck, zu welchem er ihr gerade hier ihren Platz anweist, iſt keineswegs antijudaiſtiſch, ſie ſoll blos beſtimmt ausſprechen, daß und warum Jeſus, obwohl er ſonſt überall wirkte und wirken zu müſſen ſich bewußt war (4, 15. 43. 8, 1), doch gerade in ſeiner πατρίς nicht wirken konnte und wollte. Je beſtimmter der Evangeliſt ſeiner ganzen Tendenz gemäß den Umſtand hervorhebt, daß Jeſus ſich keineswegs auf einzelne Orte beſchränkt, ſondern allenthalben das Evangelium verkündigt habe, weil daſſelbe beſtimmt iſt, Alle aus dem Verderben zu retten, deſto mehr mußte die Frage Intereſſe für ihn haben, warum Jeſus gerade mit ſeiner Vaterſtadt eine Ausnahme machte, und warum er nicht wenigſtens den Anfang ſeiner Thätigkeit in ſie verlegte, da es doch an ſich das Nächſtliegende ſcheint, daß ein Prophet, der zur Beſeligung der Menſchen durch Lehre und That gekommen iſt und für Jeden Segnungen und Wohlthaten in Fülle bereit hat, ſeine πατρίς nicht vernachläßige, ſondern vor Allem und zuerſt ihr ſeine Wohlthaten zu gute kommen laſſe; die Erzählung ſoll eben dieſe Uebergehung der πατρίς in ähnlicher Weiſe motiviren, wie in der Apoſtelgeſchichte die Feindſchaft der Juden gegen Paulus ſo oft als Motiv dafür angegeben wird, daß er ſeine Thätigkeit den Heiden zuwendete. Die verwandte Erzählung Matth. 13, 53. ff. erklärte nicht, warum Jeſus nicht gleich zu Anfang ſeines Auftretens in ſeiner Vaterſtadt wirkte, aber darum war es dem Evangeliſten eben zu thun, und deswegen hat er den Vorfall ſchon hieher verſetzt, indem er ſich ohne Zweifel durch die Worte

Matth. 4, 13 καταλιπὼν τὴν Ναζαρέθ, die den pragmatiſirenden Lukas ohnedieß zum Aufſuchen eines Motivs für dieſes καταλιπεῖν veranlaſſen mußten, berechtigt glaubte, ſchon hier einen Konflikt Jeſu mit ſeinen Landsleuten anzunehmen, durch welchen dann freilich jener ſpätere Vorfall allen geſchichtlichen Halt verlor und daher wegbleiben mußte. Was aber den Inhalt der Erzählung betrifft, ſo kann ſie nicht als freie Kompoſition des Schriftſtellers betrachtet werden, da genügende oder zwingende Motive zu einer ſolchen nicht vorhanden waren; allerdings mögen innere Gründe, z. B. die ſcheinbare Unvereinbarkeit des Hergangs Matth. 13 mit der Würde Jeſu, ſofern derſelbe ein gegen den Willen und Wunſch Jeſu erfolgtes Mißlingen eines Verſuches in Nazareth Glauben zu finden darſtellt, zur Subſtituirung dieſes Vorfalls für den dort erzählten und zu der ihm gegebenen Geſtaltung mitgewirkt haben; ebenſo mag es dem Evangeliſten willkommen geweſen ſein, ſchon hier eine Erzählung beibringen zu können, welche einen Beleg für die dem Chriſtenthum überall entgegentretende Feindſchaft gab und dadurch eine faktiſche Grundlage für die von Jeſu ſelbſt ſchon 6, 22 ff. ausgeſprochenen Hinweiſungen auf Verfolgungen und Schmähungen des Evangeliums bildete; allein ſie ſelbſt iſt damit noch nicht erklärt, ſie iſt mit ihren Berufungen auf altteſtamentliche Vorgänge auch gar nicht in der Art unſres Schriftſtellers, ſie kann urſprünglich, und zwar vielleicht allerdings in einer noch mildern Form, nur aus einer eigenen Quellenſchrift herrühren, die Galiläa nicht ſo, wie es Matth. 4, 14. ff. geſchieht, als das hauptſächlichſte, ja einzige Gebiet der Offenbarung Jeſu gelten laſſen, ſondern ſchon hier mit Rückſicht auf Matth. 4, 13 eine Andeutung geben wollte, daß er nur kurze Zeit in dieſem ſeinem Vaterland wirken werde. Der Evangeliſt fand ſie wohl an einer andern, ſpätern Stelle der evangeliſchen Geſchichte, nämlich erſt nach der Darſtellung der Wunder in Kapernaum, vor, da er die unpaſſende Beziehung auf die γενόμενα εἰς Καφαρναούμ (V. 23) nicht ſelbſt angebracht, ſondern nur aus einer ſchon vorhandenen Quelle beibehalten haben kann, in welcher die Worte paſſender ſtanden, weil der ganze Vorfall ſpäter, obwohl auch nicht ſo ſpät wie Matth. 13, ſondern noch im Anfang der Wirkſamkeit Jeſu geſtellt war, wie dieß in V. 23 vorausgeſetzt iſt; Lukas rückte ſie, von den oben angegebenen Motiven geleitet, vollends an den Anfang des Ganzen, und kümmerte ſich um das Unpaſſende der Beziehung in V. 23 nicht, weil die γενόμενα εἰς K. zur Noth auf V. 15 ἐδίδασκεν ἐν ταῖς

συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων zurückbezogen werden können. Dieſe Zurückbeziehung ſtimmt zwar damit nicht überein, daß V. 31. ff. die hier erzählte Thätigkeit Jeſu in Kapernaum ſo dargeſtellt iſt, als wäre ſie bei ſeinem erſtmaligen Auftreten in dieſer Stadt vorgefallen; allein ähnliche Beiſpiele von Mangel an Uebereinſtimmung und Harmonie der Erzählungsweiſe ſind uns bei Lukas auch ſchon ſonſt begegnet, er wollte ohne Zweifel die emphatiſche Schilderung des großen Aufſehens, das Jeſus in Kapernaum machte, nicht abſchwächen, und gerade dieſe Schilderung iſt es ja, durch welche der Schein erregt wird, als ſei Jeſus bis dahin den Bewohnern dieſer Stadt noch ganz unbekannt geweſen (V. 32. 36). Endlich mag bei dem Verfaſſer noch das formelle Moment mitgewirkt haben, daß eine ſpätere Stellung des Vorfalls mit dem Plane ſeiner Darſtellung des galiläiſchen Aufenthalts in Widerſpruch gekommen wäre; ſie paßte weder in die von 4, 31 — 5, 26 (7, 1—17) ſich erſtreckende Reihe von Wunderthaten, noch in den Cyclus der Lehr- und Streitreden (5, 27 — 7, 50), noch in den Abſchnitt, der die Jünger zum Gegenſtand hat (8, 1—9, 50); die Planmäßigkeit der Anordnung des Ganzen konnte ihm wohl wichtiger ſcheinen als der ganz partikuläre und wenig beſagende Uebelſtand bei dieſer einzelnen Erzählung. — Ueber die Anordnung des zweiten Theils iſt ſchon bemerkt worden, daß ſie der des erſten an Ueberſichtlichkeit und Klarheit weit nachſteht. Eine Analogie mit dem erſten iſt allerdings nicht zu verkennen; auch der zweite Theil beginnt mit einer Erzählung der Art und Weiſe, wie Jeſus in einer κώμη, in welche ihn ſeine Reiſe führte, keine Aufnahme fand und daher hier das Evangelium nicht verkündigen konnte, wie einſt in Nazareth, aber freilich mit dem weſentlichen Unterſchiede, daß die, welche ihn nicht aufnehmen, Samariter ſind, die blos, weil ſie ihn für einen Juden halten, ſich von ihm abwenden (9, 53) und daher nicht wie die Nazarethaner mit einer Erklärung, daß ſie der ſegensreichen Wirkſamkeit Jeſu unwürdig ſeien, beſtraft, ſondern ausdrücklich gegen den zürnenden Strafeifer der Zebedaiden in Schutz genommen werden. Hierauf folgt, nachdem V. 57—62 an dem Beiſpiel von drei Männern, welche als untauglich zur Nachfolge Jeſu erfunden werden, die Schwierigkeit dieſer Nachfolge für den gewöhnlichen irdiſchen Sinn dargelegt iſt (vgl. Matth. 8, 19. ff.), eine neue Deſignation von Jüngern (vgl. 5, 1), eine Schilderung ihrer Wirkſamkeit und eine Hinweiſung auf das hohe Glück, deſſen ſie durch die Gemein-

ſchaft mit dem Sohne Gottes, der allein den Vater kennt und von ihm Macht über Alles hat, gewürdigt worden ſeien (vgl. Matth. 11, 25. ff. 13, 16). Auch die folgenden Abſchnitte (bis Kap. 16) behalten die Jünger fortwährend im Auge, indem immer wieder Ermahnungen und Belehrungen an ſie gerichtet werden, allein den Hauptpunkt derſelben bilden (vgl. Kap. 5—7) diejenigen Reden, welche der Selbſtgerechtigkeit, Liebloſigkeit und irdiſchen Geſinnung der jüdiſchen Gegner entgegentreten und den Geiſt der Demuth, Liebe und Barmherzigkeit, den Sinn für das Höhere und Himmliſche, den das Evangelium verlangt, in ausführlicher Weiſe darſtellen; auch die Ermahnungen an die Jünger beziehen ſich, weil nun das Evangelium, deſſen Vertreter ſie ſein ſollen, eben nach der Seite ſeines Gegenſatzes zur Welt dargeſtellt wird, hauptſächlich auf Erhebung des Sinnes über Dasjenige, was den Menſchen zum Irdiſchen herabzieht (12, 22. 16, 1) und auf das feſte Gottvertrauen, das ſie beſonders bei der Ausübung ihres Berufes beſeelen und aufrecht erhalten ſoll (11, 5. ff. 12, 2. ff. und der Lukas eigene Ausſpruch *μὴ φοβοῦ τὸ μικρὸν ποίμνιον* 12, 32). Erſt am Schluſſe des Ganzen treten die Jünger wieder mehr in den Vordergrund, ſie werden 17, 5. f. (vgl. 9, 41) auf die wunderbare, auch das Höchſte vollbringende Kraft des Glaubens, V. 25 (vgl. 9, 22) abermals auf die Nothwendigkeit des Todes Jeſu hingewieſen, und erhalten 18, 1. ff. (vgl. 9, 27) die Verheißung, daß ſeine Wiederkunft und damit die Rettung und Befreiung der Seinigen von der ſie verfolgenden Welt aller ſcheinbaren Zögerung ungeachtet nicht ausbleiben werde. Es wäre überflüſſig, die einzelnen Kapitel dieſes Theiles durchzugehen, da immer Eine und dieſelbe Ordnung der Reden wiederkehrt; das Erſte und Letzte und das am ausführlichſten Gehaltene iſt immer der Gegenſatz gegen Selbſtgerechtigkeit, Härte und Weltlichkeit, 10, 38. ff. (bei der Erzählung von Maria und Martha) auch gegen ein gutgemeintes Sorgen für äußere Dinge; mit dieſem Gegenſatze beginnen überall die Reden und Verhandlungen, und zu ihm kehren ſie immer wieder zurück (vgl. u. A. 12, 13. 54. 18, 9), obwohl ſie ſich ebenſo regelmäßig ſtets auch zur Belehrung und vertrauenerweckenden Ermahnung der Jünger zurückwenden: 11, 1—13 Ermahnung zur Zuverſicht im Gebet und Verheißung des göttlichen Geiſtes; 12, 1—12 Ermahnung zur furchtloſen Wirkſamkeit für das Evangelium, V. 22—34 zur Ruhe und Zuverſicht in Bezug auf irdiſche Bedürfniſſe, V. 35—53 zur Wach-

ſamkeit und eifrigen Pflichterfüllung unter den ſchweren und bedrängnißvollen Verhältniſſen, in welche die Bekenner des Evangeliums namentlich durch die Feindſchaft Aller, auch der Nächſtverbundenen, gegen ſie kommen werden (πῦρ ἦλθον βαλεῖν etc. V. 49—53); 13, 18—21 (nach einem Konflikte wegen einer Sabbathheilung) die Verſicherung der unaufhaltſamen, Alles durchdringenden Lebenskraft des Reiches Gottes trotz ſeiner dermaligen Unſcheinbarkeit; 17, 1—4 (da die Parabel vom ungerechten Haushalter, obwohl an die Jünger gerichtet, doch ebenſo ſehr auf die nach V. 14 die Beziehung wohl erkennenden Gegner Rückſicht nimmt) die Abmahnung von Aergerniß und Unverſöhnlichkeit oder vor Allem, was das eigene und fremde Seelenheil in Gefahr bringt und den Frieden im Reiche Gottes ſtört (vgl. 9, 47. ff.). Bei der Darſtellung des Zuges nach Jeruſalem geht Lukas in der Hauptſache (über die weſentlichſten Abweichungen ſ. S. 176) mit Matthäus, hebt jedoch 18, 34 die Unfähigkeit der Jünger, in die Ankündigung des Todes und der Auferſtehung ſich zu finden, noch einmal hervor, und zwar in einer Weiſe, die hier, nachdem ſchon ſo vielfach von dieſen Dingen die Rede geweſen iſt, auch dem Markus zu ſchroff und ſtark erſchien, als daß er es paſſend gefunden hätte, dieſe Stelle aufzunehmen. Beim Einzug in die Stadt ſind es nur die Jünger (19, 36. ff.), nicht das jüdiſche Volk (wie Matth. 21, 8. 9. 11. Mark. 11, 8—10), von welchen die Jeſu erwieſenen Ehrenbezeugungen und der Jubel ausgeht; die Tempelreinigung iſt ganz kurz erzählt, um ſo ausführlicher dagegen die wunderbare Beſtellung des Paſſahmahls (22, 8. ff.). Bei der Darſtellung der Gefangennehmung Jeſu fragt es ſich, ob nicht die Angabe, daß auch Hoheprieſter, Anführer der Tempelwache und Synedriſten zugegen geweſen ſeien, blos ein die Wichtigkeit und Bedeutung des Aktes vergrößernder Zuſatz des Evangeliſten ſei, was ebenſo auch von den an ſie gerichteten Worten Jeſu αὕτη ὑμῶν ἐστιν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους (22, 53) gelten würde. Die Verleugnung des Petrus erzählt Lukas einfacher und in weniger ſtarken Zügen als Matthäus, bei welchem die einzelnen Verleugnungen einen bis zum καταθεματίζειν ſich ſteigernden Klimax bilden, zugleich aber auch die Verſuchung zu denſelben durch das Eindringen der Umſtehenden auf den Apoſtel ſtärker erſcheint; bei Lukas, wo es Petrus jedesmal nur mit Einem ἄλλος τις (vgl. 20, 10. ff.) zu thun hat, iſt die Verſuchung weniger ſtark und gefährlich (und darum auch die Art und Weiſe der Verleugnung weniger ſtark und

beſtimmt, οὐκ οἶδα αὐτόν, οὐκ εἰμί, οὐκ οἶδα ὃ λέγεις), ebendeswegen aber wird auch die Verſchuldung ſtärker gerügt, indem Petrus die Demüthigung erleidet, daß Jeſus ſelbſt ihn anblickt und ihn dadurch an ſeinen Fehler erinnert. Mag nun Lukas hier einer eigenen Quelle gefolgt ſein oder blos die Darſtellung des Matthäus, mit der wenigſtens der Schluß in V. 61 faſt wörtlich übereinſtimmt, modificirt haben, jedenfalls ſcheint er von der Abſicht ausgegangen zu ſein, die Strafbarkeit der Sünde der Untreue in Verfolgungen entſchiedener als Matthäus hervorzuheben, und zwar nicht um den Apoſtel Petrus in einem ungünſtigen Licht erſcheinen zu laſſen (da er ſonſt das Schwören und Sichverfluchen aus Matthäus gewiß aufgenommen hätte), ſondern wegen der Wichtigkeit, die auch ſonſt die ὑπομονὴ in Gefahren und Verfolgungen für ihn hat (8, 15. 6, 22. ff. 21, 19. u. ſ.). Mit der antijüdiſchen Tendenz des Schriftſtellers dagegen hängt der Umſtand zuſammen, daß er V. 63—65 die Mißhandlungen Jeſu ſchon vor die Verurtheilung ſetzt, die eher einen ſcheinbaren Vorwand zu denſelben gegeben hätte, und daß er die Verurtheilung ſelbſt (vgl. Joh. 11, 49. ff.) als eine ſchon zum Voraus abgemachte Sache viel ſchneller, ohne viele Umſtände, ohne alle geſetzlichen Formen und mit der ausdrücklichen Erklärung Jeſu erfolgen läßt, eine Vertheidigung von ſeiner Seite würde in keinem Falle Erfolg haben, da ſeine Gegner zum Voraus entſchloſſen ſeien, ihm keinen Glauben zu ſchenken und auf etwaige Fragen, die er an ſie richten würde, um ſie ihres Unrechts zu überführen, keine Antwort zu geben (V. 67. 68); die Gegner werden auch hier als verſtockte, böswillige Feinde geſchildert (wie V. 53), denen aller und jeder Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit abgeht. Auch die Ueberlieferung an Pilatus erfolgt ohne einen in geſetzlicher Form gefaßten Beſchluß (ſ. dag. Matth. 27, 1); um ſo beſtimmter iſt dagegen die Anklage vor dem Statthalter angegeben, und zwar ſo, daß ihre Unwahrheit von ſelbſt in die Augen fällt, mag nun die gewöhnliche Lesart διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι (die durch V. 5 und 14 und durch das Beſtreben der Apoſtelgeſchichte allen Verdacht politiſcher Unruheſtiftung vom Chriſtenthum abzuwenden beſtätigt wird), oder die marcionitiſche καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας die urſprüngliche ſein. Die Darſtellung, wie Jeſus auch von Herodes ohne Schuld erfunden wird, und die Ausführlichkeit und Beſtimmtheit, mit welcher Matthäus gegenüber die Bemühungen des Pilatus Jeſum zu retten geſchildert ſind, er-

mangeln gleichfalls nicht, die Frevelhaftigkeit der jüdischen Feinde Jesu und die Falschheit der Beschuldigung, daß er ein politischer Aufrührer sei (V. 14 προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' οὐδὲ Ἡρῴδης κ. τ. λ.), in's gebührende Licht zu stellen (obwohl es sich von selbst versteht, daß Lukas hier eigene Quellen benützt, nicht etwa blos Matthäus erweitert hat). Während bei Matthäus Pilatus über Jesum ganz im Unklaren ist (ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν 27, 14), V. 18 seine Unschuld zwar einsieht und V. 24 sogar seine Hände wascht, um sich von aller Mitschuld am Tode Jesu zu reinigen, deßungeachtet aber sich V. 17. 21—23 immer nur sehr schwach und schwankend zeigt (τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν; τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν; τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν;), spricht er bei Lukas gleich von Anfang an seine bestimmte Ueberzeugung aus, daß Jesus schlechthin unschuldig sei (23, 4. 14. 15.), erklärt V. 16 ihn freilassen zu wollen, ruft V. 20 zum zweiten und V. 22 „zum dritten Mal" dem Volke zu, Jesus sollte freigelassen werden, weil er nichts verbrochen habe. Das Händewaschen und die darin liegende Erklärung der Unschuld Jesu läßt nun Lukas freilich weg, aber mit gutem Grunde; da bei ihm Pilatus nicht das schwankende Rohr ist wie bei Matthäus, sondern die schwere Schuld begeht, daß er gegen seine bestimmte Ueberzeugung den Juden nachgibt, so kann er sich auch nicht durch einen solchen Akt für unschuldig an dem Blute des Gerechten erklären, er erhält vielmehr statt dessen von Lukas eine indirekte Zurechtweisung und Rüge seines widerrechtlichen Verfahrens, indem V. 25 nicht wie bei Matthäus einfach gesagt wird ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, sondern ἀπέλυσε δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς τὴν φυλακὴν, er gab den frei, der wegen bestimmter gegen ihn vorliegender Verbrechen hätte verurtheilt werden sollen, τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν, Jesum aber, der unschuldig war, überlieferte er ihrem „Willen", dem ganz unbegründeten und ungerechten Hasse seiner Feinde; den wirklichen Empörer ließ er los, den fälschlich der Empörung Angeklagten wagte er nicht gegen seine Verleumder zu schützen. V. 27—31 flicht Lukas, wie schon beim Einzug (19, 41), eine Weissagung der Zerstörung Jerusalems ein; V. 34 läßt er Jesum um Vergebung für die römischen (heidnischen) Krieger bitten, die als Werkzeuge der Kreuzigung dienen müssen, und deren Roh-

heit gegen Jesum V. 36. 37 doch viel milder als Matth. 27, 28—30 geschildert ist; V. 38 gibt er an, daß die Inschrift über dem Haupte Jesu nicht blos in hebräischer, sondern auch in griechischer und römischer Sprache abgefaßt gewesen sei (gleichsam als Symbol davon, daß der Tod Jesu für Nichtjuden ebenso wichtig war als für Juden, daher auch vom vierten Evangelisten 19, 20 beibehalten); V. 39—43 folgt die obwohl eine eigene Quelle voraussetzende, so doch ganz dem sonstigen Geist des Evangeliums entsprechende Erzählung von den beiden Missethätern; V. 46 fehlt das θεέ μου, ἵνα τί ἐγκατέλιπές με, indem Jesus statt dessen mit einem Rufe festen und ungetrübten Gottvertrauens stirbt, wie es dem υἱὸς θεοῦ angemessen ist, und V. 48 wird das Ganze mit der Angabe beschlossen, „das ganze Volk, das zugegen war", sei, durch die außerordentlichen Ereignisse, welche den Tod Jesu begleiteten, auf's Tiefste erschüttert mit dem Gefühl, daß hier ein Unglück, eine That von schweren und bedenklichen Folgen (vgl. V. 31) geschehen sei (τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη) nach Hause gekehrt. — Die Auferstehungsgeschichte nähert sich in einigen Angaben, daß nämlich Jesus dem Petrus besonders und zwar früher als den übrigen der Zwölf, später aber auch den Letztern und „Denen, die mit ihnen waren", also einer größern Anzahl von ἀδελφοί zumal, erschienen sei, dem Berichte des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 5. ff. (ὤφθη Κηφᾷ, — εἶτα τοῖς δώδεκα, ἔπειτα ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς), weicht jedoch darin von ihm ab, daß sie die Erscheinungen vor den Aposteln und dem weitern Jüngerkreise nicht aus einander hält und die vor Jakobus übergeht, daher hier für Lukas andere, vielleicht gar nicht einmal paulinische Quellen vorauszusetzen sind. Die Hauptsache ist dem Evangelisten auch hier die Darstellung, wie die Auferstehung gegen alles Erwarten der Jünger, die trotz der wiederholten Erklärungen Jesu auch nicht die mindeste Ahnung von ihr haben und nur durch die klarsten und handgreiflichsten Beweise von ihr überzeugt werden können, erfolgt sei. Bei Matthäus ist zwar keine bestimmte Erwartung der Auferstehung, aber auch nicht das Gegentheil davon vorhanden; die Frauen gehen 28, 1 an das Grab, einfach um es zu sehen, nicht etwa um Jesum einzubalsamiren, sie nehmen die ihnen von dem Engel gegebene Nachricht, daß Jesus bereits wieder unter den Lebenden sei, gläubig auf und verkündigen sie μετὰ (φόβου καὶ) χαρᾶς μεγάλης den Jüngern; auch diese befolgen ohne alle Bedenken den Befehl nach Galiläa zu ziehen, um

Jeſum dort zu ſehen, und obwohl es V. 17 von einigen heißt, daß ſie zweifelten, ſo wird doch darüber als über etwas ganz Unbedeutendes ſchnell hinweggegangen. Der Zweifel bezieht ſich nicht ſowohl auf die Möglichkeit der Auferſtehung, als auf die Identität der ihnen auf dem Berg erſcheinenden Perſon mit Jeſu, indem die Vorausſetzung der Erzählung, nach dem προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς (V. 18) zu ſchließen, offenbar die iſt, Jeſus ſei den Jüngern zuerſt nicht in unmittelbarer Nähe, ſondern noch in einiger Ferne, wie es für ein jetzt der höhern Geiſterwelt angehöriges Weſen angemeſſen war, erſchienen, und zwar zunächſt ohne ein Wort an ſie zu richten, ſo daß ein Zweifeln an der Identität der Perſon wohl entſtehen konnte, er habe aber dieſen Zweifel eben dadurch gehoben, daß er (V. 18) den Jüngern näher trat, ſie als ihr Herr und Meiſter anredete und ſie ſo überzeugte, daß ſie keinen Andern als ihn ſelbſt vor ſich hatten. Dem erſten Evangeliſten iſt es überhaupt gar nicht wie den drei andern darum zu thun, das ſubjektive Moment der allmäligen Erweckung und Befeſtigung des Glaubens an die Auferſtehung zu ſchildern, ſondern die Tendenz ſeines Auferſtehungsberichtes geht theils vermöge ſeiner überhaupt mehr dem Objektiven und Thatſächlichen als dem ſubjektiven Gebiet des religiöſen Glaubens und Lebens ſelbſt zugewandten Denkweiſe, theils in Folge der gerade hier beſonders vorwaltenden apologetiſchen Richtung gegen die jüdiſche Leugnung der Auferſtehung (27, 62. ff. 28, 11. ff.) dahin, die objektive Realität der Auferſtehung ſelbſt in ihrer ganzen unbeſtreitbaren Wahrheit und Gewißheit zur Anſchauung zu bringen. Das Erdbeben, die Herabkunft des Engels vom Himmel und die Wegwälzung des Grabſteins durch ihn geſchieht ſowohl vor den Augen der Wache (V. 4 ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί) als vor denen der bereits bei dem Grabe angekommenen galiläiſchen Frauen (V. 1 ἦλθεν θεωρῆσαι τὸν τάφον. V. 5 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς κ. τ. λ.); auch das Heraustreten Chriſti ſelbſt aus der Gruft iſt als mit dem Wegwälzen des Steins gleichzeitig zu denken, und nur deswegen wird es weder von den Wächtern noch von den Frauen wahrgenommen, weil ja die Auferſtehung zugleich ein Unſichtbarwerden, eine Erhebung zu einer überſinnlichen Daſeinsform iſt, welche einzelne ſichtbare Erſcheinungen (V. 9. 18) nicht ausſchließt, im Ganzen und für gewöhnlich aber nicht mehr in das Gebiet der ſichtbaren Realität gehört. Durch

dieſe Engelerſcheinung und die ſie begleitenden Vorgänge iſt die Thatſache, daß nicht etwa die Jünger den Leichnam Jeſu entwendet haben (V. 13), ſondern das Grab durch ein außerordentliches Eingreifen des Himmels ſelbſt geöffnet worden iſt, ſowohl den römiſchen Soldaten als den jüdiſchen Hoheprieſtern gegenüber, welche von jenen (V. 11) ſogleich Nachricht davon erhalten, vollkommen konſtatirt, und ebenſo kann natürlich bei den Frauen kein Zweifel an Dem entſtehen, was ſie ſelbſt mitangeſehen haben, und zwar um ſo weniger, da der Engel ihnen das leere Grab zeigt und ſie verſichert, daß Jeſus, wie er ihnen ſelbſt früher (V. 6. 26, 32) geſagt, auferſtanden ſei; zudem erſcheint ihnen nach V. 9 Jeſus auf ihrem Wege zu den Jüngern geradezu ſelbſt, ſo daß nun vollends eine Ungewißheit über ſeine Wiederbelebung unmöglich ſtattfinden kann. Dieſelbe abſolute Gewißheit derſelben erhalten nun aber auch die Jünger, auch ſie bekommen den Herrn zu ſehen und zwar an einem Orte, der ihnen vorher ſowohl von Jeſus ſelbſt (V. 16) als von dem Engel als der Ort des Wiederſehens angekündigt worden iſt, ſo daß das wirkliche Zutreffen dieſer zum Voraus gegebenen Ankündigung gerade wie die thatſächliche Erfüllung einer Weiſſagung die feſteſte Ueberzeugung von der Wahrheit der Auferſtehung erzeugen muß und von einem eigentlichen Zweifel und Unglauben keine Rede ſein kann (vgl. S. 89 u. 108). Bezeichnend iſt auch der Umſtand, daß von einer Erhöhung zum Himmel bei Matthäus keine Rede iſt; nur um die Realität der Auferſtehung, nur darum, daß Chriſtus den Seinigen durch den Tod nicht entriſſen, ſondern ihnen wiedergegeben, und daß er alles Haſſes ſeiner jüdiſchen Feinde ungeachtet doch zum Herrn des Himmels und der Erde erhoben worden ſei (V. 20. 18), iſt es ihm zu thun. Bei Lukas dagegen iſt das ſubjektive Moment die Hauptſache, er ſtellt die objektive Realität der Auferſtehung nicht der jüdiſchen Leugnung derſelben, ſondern dem ſie gar nicht erwartenden und gegen ihre Anerkennung ſich ſträubenden Unglauben der Jünger ſelbſt gegenüber. Schon das Benehmen der Frauen erſcheint ganz anders als bei Matthäus (was zugleich beweiſt, daß es Lukas nicht etwa blos auf die Schilderung des Unglaubens der Zwölf abgeſehen hat); ſie kaufen gleich nach der Beſtattung Jeſu Specereien für die Einbalſamirung und wollen dieſelbe am Sonntag früh vornehmen, wie bei einem gewöhnlichen Todten (23, 56. 24, 1), ſie finden das Grab leer und wiſſen nicht, was ſie daraus machen ſollen (V. 4 ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου), auch nicht die

leiſeſte Erinnerung an die von Jeſu ſelbſt mehrmals gegebenen Ankündigungen ſeiner Auferſtehung geht ihnen bei, ſie müſſen erſt durch die zwei Engel daran erinnert werden (V. 5—8), ſie hinterbringen das, was ſie geſehen und gehört, den Jüngern, jedoch ohne durch irgend etwas eine bereits gewonnene feſte Ueberzeugung zu verrathen, ſie berichten eben einfach, was ihnen begegnet iſt, ohne ſelbſt beſtimmt dafür oder dawider ſich entſchieden zu haben (vgl. auch V. 23). Noch ſtärker iſt die Unfähigkeit von der Auferſtehung auch nur irgend eine Vorſtellung ſich zu machen bei den Jüngern. Obwohl es, wie V. 10 ausdrücklich noch einmal angegeben wird (vgl. 23, 55), nicht blos die beiden Marien (wie Matth. 28, 1), ſondern noch mehrere andere Frauen waren, welche die Engelerſcheinung am Grabe gehabt hatten, ſo erſcheint doch den Jüngern Alles, was ſie berichten, als λῆρος, dem kein Glaube zu ſchenken ſei; nur Petrus wird dadurch neugierig gemacht, geht zum Grab hinaus und findet es leer, kehrt aber wieder um θαυμάζων τὸ γεγονός, d. h. ohne auch jetzt noch zu irgend einem Glauben an die Möglichkeit der Wiederbelebung Jeſu gelangen zu können. Eine ſo feſte πώρωσις und ἀπιστία erfordert nun aber, wenn ſie gebrochen werden ſoll, natürlich die überzeugendſten, handgreiflichſten Beweiſe; Jeſus erſcheint daher zunächſt den zwei Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und gibt ſich ihnen, nachdem er ihnen zuerſt die Nothwendigkeit des Sterbens und Auferſtehens des Χριστός aus der Schrift auseinandergeſetzt und durch die Art und Weiſe ſeiner Rede in ihnen bereits das „brennende" Gefühl es hier nicht mit einem gewöhnlichen Menſchen zu thun zu haben erregt hat, endlich durch das Brechen und Segnen des Brodes als ihren Herrn und Meiſter zu erkennen, verſchwindet aber in demſelben Augenblicke, um ihnen keinen Zweifel darüber übrig zu laſſen, daß es ein bereits der höheren Welt angehöriges Weſen war, mit dem ſie ſo eben verkehrt hatten. In der Zwiſchenzeit bis zur Rückkehr der Beiden nach Jeruſalem iſt Jeſus auch dem Petrus erſchienen und in Folge davon auch bei den übrigen Jüngern der Glaube an ſeine Wiederbelebung erweckt worden. In dem Augenblicke nun, da bei den Verſammelten von dieſen beiden Erſcheinungen die Rede und Alles mit dem Gedanken an die Auferſtehung beſchäftigt iſt, ſteht Jeſus plötzlich mitten unter ihnen, um ihrem Glauben vollends die letzte Gewißheit zu geben, welcher er auch jetzt noch bedarf, wie ſich dieß eben bei dieſer unerwarteten Erſcheinung ausweiſt. Hatte nämlich vorher der Glaube nicht recht zu Stande

kommen wollen, weil noch nicht genug äußere reelle Beweiſe für die Thatſache gegeben waren, ſo iſt nun die ſich plötzlich darbietende Anſchauung des Auferſtandenen wiederum zu reell, zu wahr und wirklich, als daß ſich nicht wieder der Zweifel regen ſollte, ob eine ſo reelle Erſcheinung eines nicht mehr dem ſinnlichen Lebensgebiet Angehörigen möglich ſein könne, die Jünger ſind nicht im Stande, dieſes Sichtbarwerden des Unſichtbaren, dieſes unmittelbare Hereintreten des Ueberſinnlichen in die ſinnliche Welt zu faſſen und zu glauben, und ſie meinen daher einen Geiſt, d. h. irgend eine Erſcheinung aus der Geiſterwelt zu ſehen, von der man nicht weiß, ob ſie das wirklich iſt, was ſie ſein will, ſie zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Erſcheinung, aber (vgl. Matth. 28, 17) an ihrer Identität mit der Perſon, welche ſie darſtellt, weil es immer ein großer Unterſchied iſt, an Geiſter und Geiſtererſcheinungen überhaupt und an die Wiedererſcheinung einer beſtimmten, ſo eben erſt noch todtgeglaubten Perſon zu glauben. Jeſus gibt ihnen daher die handgreiflichen Beweiſe davon, „daß er ſelbſt es ſei", den ſie vor ſich haben, und daß er wirklich mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit, mit σὰρξ und ὀστέα, wieder zum Leben zurückgekehrt, ſeine Auferſtehung ſomit eine durchaus reelle und gewiſſe Thatſache ſei; er zeigt ihnen Hände und Füße und ißt ſogar etwas, um allen und jeden Zweifel vollkommen zu beſeitigen. Auch die V. 44. ff. den Jüngern ertheilten Belehrungen haben es wiederum hauptſächlich damit zu thun, den verſchloſſenen „Sinn der Jünger zu öffnen" und ihnen begreiflich zu machen, daß der Χριστός nach der Schrift leiden und auferſtehen mußte. Die Jünger begreifen zunächſt namentlich dieß nicht, daß der Χριστός leiden und ſterben könne (24, 19. ff.), ſie hatten vielmehr gehofft, er werde am Leben bleiben und Israel erlöſen (24, 21), das Leiden und Sterben iſt etwas mit ihrem noch jüdiſchen Begriffe des Meſſias Unverträgliches, in das ſie ſich ganz und gar nicht zu finden wiſſen. Die Auferſtehung aber iſt ihnen unglaublich, weil der Tod Jeſu ihren Glauben an ſeine Meſſianität erſchüttert (ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ισραήλ V. 21) und ihnen den Muth geraubt hat, nun noch irgend etwas Außerordentliches in Bezug auf ſeine Perſon zu erwarten (ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον, ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο, d. h. über das Alles, daß er nämlich nach V. 20 ſtatt Israel aus der Macht ſeiner Feinde zu befreien von denſelben verurtheilt und getödtet worden iſt, ſind nun ſchon

drei Tage ſeit ſeinem Tode verfloſſen, ohne daß irgend etwas geſchehen wäre, was unſere ἐλπίς auf ihn wieder aufrichten könnte); ebenſo iſt ſie ihnen aber auch hievon abgeſehen überhaupt unbegreiflich, weil ſie zwar, wie Andere (z. B. die Phariſäer A.G. 23, 9), an πνεύματα (V. 37) glauben können, aber in die ganz außergewöhnliche Thatſache, daß ein Geſtorbener nach drei Tagen wieder mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit in's Leben zurückkehren ſoll, ſich nicht zu finden wiſſen, ſo oft ſie ihnen auch ſchon früher angekündigt worden iſt. Auch hier geht ſomit die Darſtellung des Lukas von dem Gegenſatz des chriſtlichen Meſſiasbegriffs, in welchem das Leiden und Sterben ein weſentliches Moment iſt, zum jüdiſchen und ebenſo von der allgemeinern Reflexion auf den Widerſpruch der Auferſtehungsgeſchichte mit der gewöhnlichen menſchlichen Vorſtellungsweiſe aus; die jüdiſche Meſſiasvorſtellung, die von keinem Χριστὸς παθητός weiß (A.G. 26, 23), und der nicht ſowohl ſpecifiſch jüdiſche als vielmehr in der allgemein menſchlichen, am unmittelbar Sinnlichen haftenden Anſchauungsweiſe gegründete Zweifel an der Möglichkeit der Wiederbelebung Jeſu (vgl. 1 Kor. 15, 12. 33 und die Rede des Paulus in Athen A.G. 17, 31. f.), dieſes Beides wird ausdrücklich bekämpft und zurückgewieſen, wie es ſich von einem pauliniſchen und insbeſondere für die Heidenwelt ſchreibenden Verfaſſer nicht anders erwarten läßt (wogegen Markus, weil er alles Antijüdiſche beſeitigt, nur dieſes allgemeinere Moment, die Hervorhebung der Unbegreiflichkeit der Auferſtehung für das gewöhnliche menſchliche Vorſtellen überhaupt, beibehalten hat, 16, 8—14). Auch der Schluß des Ganzen von V. 47 an hebt beſtimmter als der des Matthäus die Beſtimmung des Chriſtenthums für alle Menſchen hervor, indem er namentlich die Ausrüſtung der Apoſtel mit einer δύναμις ἐξ ὕψους, welche ſie zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt befähigen ſoll, in Ausſicht ſtellt; der dieſen Schluß weiter ausführende Eingang der Apoſtelgeſchichte weiſt noch einmal auf die πολλὰ τεκμήρια hin, die Jeſus von ſeiner Wiederbelebung gegeben habe (V. 3), und wiederholt unter ausdrücklicher Zurückweiſung der Meinung, als ob er nur etwa dazu auferſtanden ſei, um nun alsbald (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ) dem Volk Israel die Weltherrſchaft wiederzugeben (V. 6), die Beſtimmung des Evangeliums für alle Völker bis an die äußerſten Grenzen der Erde (V. 8). — An einer konſequenten Durchführung der univerſaliſtiſchen Tendenz des Verfaſſers durch das Ganze ſeines Werks hindurch kann nach den ſo-

wohl aus den Reden als aus der Geschichtserzählung gegebenen Nachweisungen nicht wohl gezweifelt werden, und nicht minder unberechtigt wäre es, zu verkennen, daß er Matthäus gegenüber überhaupt von dem Bestreben ausgeht, das Uebermenschliche der Person Christi und der an ihr vorgegangenen Thatsachen zu bestimmter Anschauung zu bringen und so in dem Leser ein lebendiges Bewußtsein über den göttlichen Ursprung des Werkes Christi hervorzurufen. Einseitig wäre es allerdings, nur den paulinischen Universalismus als das seine Darstellung überall durchdringende und bedingende Moment zu betrachten, auch die Apostelgeschichte hat zugleich diesen allgemeinern Zweck, theils durch die Schilderung der wundervollen Wirksamkeit der Verkündiger des Evangeliums, theils durch die fortwährenden Hinweisungen auf den kräftigen göttlichen Schutz und Beistand, der überall trotz aller Gefahren und Bedrängnisse ihrem Werke zur Seite stand, den göttlichen Ursprung und Charakter desselben zu veranschaulichen (2, 41. 4, 4. 5, 14. 12, 24. 16, 5. 19, 20. vgl. den Schluß des Markus 16, 20); aber ebendadurch wird es ja gewiß, daß der Schriftsteller nicht einfach blos die Thatsachen referiren, sondern sie von einem bestimmten religiösen Gesichtspunkt aus darstellen wollte. Es handelt sich daher für uns jetzt nur noch darum, zu bestimmen, inwieweit auch für den historischen Theil des Evangeliums eigene, von Matthäus unabhängige Ueberlieferungen vorauszusetzen, und von welcher Art und Weise diese, so wie die eigenthümlichen Quellen für die Reden, gewesen seien.

IV. Die Quellen des Lukasevangeliums. Die Nachweisung der Quellen, aus denen der Verfasser neben Matthäus schöpfte, ist zwar, wie sich dieß von selbst versteht, der schwierigste Punkt der Untersuchung des Evangeliums; aber wir sind der Ueberzeugung, daß sich auch hier zum Ziele gelangen läßt, wenn man die Fingerzeige beachtet, welche das Evangelium selbst, sein Verhältniß zu andern gleichartigen Schriften und die Angaben des Verfassers über seine Quellen und Hülfsmittel darbieten. Wenn wir früher sahen, daß sowohl das Proömium als der Plan des Ganzen und besonders die Darstellung der Redeelemente ganz in gleicher Weise auf eine Berücksichtigung des Matthäusevangeliums hinführen, so vereinigen sich ebenso auch hier alle Data, welche von den vorhin angegebenen drei Gesichtspunkten aus sich ergeben, dahin, daß, wie Matthäus und das von ihm benützte Markusevangelium die galiläische Tradition verarbeitete, so Lukas hauptsächlich solche Quellen

benützte, die wir im Judenchriſtenthum des ſüdlichen Paläſtina zu ſuchen haben. Daß nämlich Lukas nicht auf Matthäus beſchränkt war, beweist nicht nur das Proömium, ſondern auch der Charakter der meiſten Rede- und Erzählungsſtücke, die ſeinem Evangelium eigenthümlich ſind. Die Berichte über die Geburt des Täufers und die Darſtellung der Belehrungen, die er 3, 10. ff. dem Volke gibt, die Kindheitsgeſchichte Jeſu, das Geſchlechtsregiſter, die Angaben über die Nachſtellungen des Herodes gegen Jeſum, die Erzählungen von Maria und Martha, von der Jeſum ſeligpreiſenden Frau, von Zachäus, von dem Scherflein der Wittwe, vom Jüngling von Nain können insgeſammt nicht als freie Kompoſitionen des Schriftſtellers betrachtet werden; denn wenn man auch nachweiſen könnte, daß alle dieſe Stücke in irgend einer Beziehung zu der Tendenz des Evangeliums ſtehen oder mit ihr übereinſtimmen, ſo ſind ſie doch nicht von der Art, daß ſie ſich ihrem ganzen Inhalte und Umfange nach aus dieſer Tendenz erklären ließen oder zur Durchführung derſelben unumgänglich nothwendig geweſen wären, ſie enthalten viel zu viel ſpeciellen geſchichtlichen Stoff, der nicht aus freier Dichtung abzuleiten iſt, ſie ſind zum Theil ſelbſt zu klein und von zu untergeordneter Wichtigkeit, als daß man ſich zu denken vermöchte, wie der Evangeliſt dazu gekommen ſein ſollte, ſie zu fingiren, und was die Hauptſache iſt, ſie haben zu viel lokal jüdiſche Züge und Beziehungen, als daß ein Schriftſteller wie Lukas, welcher dem Heidenchriſtenthum angehört und, nach manchen Verſtößen gegen die jüdiſche Geſchichte zu ſchließen, dem Judenthum und jüdiſchen Chriſtenthum ſehr ferne ſtand, zur Kompoſition derſelben befähigt geweſen wäre. Auch der Zeit nach iſt Lukas von den Ereigniſſen, die er erzählt, durch einen ſo weiten Zwiſchenraum getrennt, daß er, wie er ſelbſt angibt, auf Verarbeitung gegebener Ueberlieferungen angewieſen iſt, und wenn man etwa hiegegen einwenden wollte, daß auch das zweite Jahrhundert noch große Produktivität in der freien Um- und Fortbildung der evangeliſchen Geſchichte zeige (in den apokryphiſchen Evangelien), ſo trifft dieß auf Lukas nicht zu, da er ἀκρίβεια und ἀσφάλεια ſich zum Geſetze macht, und da auch ſein Evangelium ſelbſt zeigt, wie beſtimmt er ſich überall namentlich in den Reden an die Ueberlieferung hält und ſich höchſtens einzelne Modifikationen derſelben erlaubt, wo ſolche unumgänglich für ihn nöthig waren. Die Freiheit, mit welcher er in ſo vielen Partien der Apoſtelgeſchichte zu Werke geht,

beweist nicht, daß er im Evangelium gleicherweise verfahren sei; denn dort war eine viel freiere Gestaltung des geschichtlichen Stoffes theils durch die irenische Tendenz des Werkes nothwendig gemacht, theils durch die weniger feste Konsistenz erleichtert, zu welcher die Geschichte der apostolischen Zeit in Vergleich mit der Geschichte Jesu schon gekommen war, weil sie nicht dieselbe Wichtigkeit wie die letztere für die Christenheit hatte und daher auch nicht Gegenstand so zahlreicher Bearbeitungen wie jene geworden war. Dasselbe gilt von der Auferstehungsgeschichte; auch sie kann ein Schriftsteller, der auf ἀσφάλεια ausging, nicht selbst gebildet haben, da dieselbe einen so wesentlichen und wichtigen Bestandtheil des Ganzen ausmacht, und zudem haben sich gerade zu ihr Analogien im nazaräischen Evangelium erhalten, deren Verwandtschaft mit Lukas neben völliger Unabhängigkeit von ihm beweist, daß der Evangelist von bestimmten Ueberlieferungen ausging und wenigstens was den Stoff seiner Darstellung betrifft sich keine freie Komposition erlaubte. Noch weniger kann man bei den Reden annehmen, daß sie nur Produkte des Schriftstellers seien, dessen eigenthümlicher Redestyl, wie er in den Reden der Apostelgeschichte sich kundgibt, ein ganz anderer, mehr gräcisirender ist als in denen des Evangeliums; es ist sehr unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, der so wohl abgerundete und fließende Reden wie die des Paulus in Athen und Milet verfaßt hat, das Gleichniß vom ungerechten Haushalter nebst seinen schwierigen und was den Zusammenhang betrifft so undurchsichtigen Zusätzen selbst gebildet, es ist geradezu unmöglich, daß Lukas, der so oft und zwar gerade, wo er sich freier bewegt (wie A.G. 1, 7. Ev. 19, 11), gegen ein zu frühes Erwarten der Parusie auftritt, die Parabel vom ungerechten Richter komponirt habe, die (wie auch 10, 11) ein schnelles Herankommen derselben in Aussicht stellt und daher vielleicht eben von ihm mit dem Zusatze πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς versehen worden ist, um anzudeuten, daß des V. 8 Gesagten ungeachtet ein gar zu baldiges Kommen des Endes nicht zu erwarten sei, weil doch vorher die πίστις ἐπὶ γῆς vorhanden sein, das Werk, um deß willen Christus gestorben und auferstanden ist, zuvor doch auch eine weitere Ausbreitung erhalten haben müsse. Ebenso wird sich uns auch im größten Theil dieser Reden eine eigenthümliche Färbung zu erkennen geben, die durch manche sehr sprechende Analogien mit judenchristlichen Schriften und durch vielfache Beziehungen auf

jüdiſche Verhältniſſe dieſelben ſehr beſtimmt dem jüdiſchen Chriſtenthum zuweiſt. Darüber alſo, daß Lukas auch andere Quellen als Matthäus benützt hat, kann kein Zweifel ſein, und auch daran darf man keinen Anſtoß nehmen, daß es judenchriſtliche Quellen waren, obwohl Lukas ſelbſt ein Gegner des Judenchriſtenthums iſt; das Proömium zeigt uns ja, daß, als der Verfaſſer ſchrieb, noch kein ſeinem Standpunkte entſprechendes, noch kein ſolches Evangelium da war, dem er als Pauliner eine vollkommene ἀσφάλεια hätte beilegen können. Es gab nur ſolche Evangelien, die ſich auf die Auktorität der ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τῶ λόγου, alſo auf die Auktorität der älteſten Apoſtel, eines Matthäus oder Petrus oder Anderer aus dem Kreis der Zwölf ſtützten, ein pauliniſches Evangelium war noch nicht vorhanden, und dieß war eben der Grund, der Lukas beſtimmte, ein ſolches zu der Zahl der bisherigen hinzuzufügen. Zudem war da, wo es ſich um die evangeliſche Geſchichte handelte, eben nur das Judenchriſtenthum dasjenige Gebiet, in welchem umfaſſendere Ueberlieferungen, wie Lukas ſie ſuchte, anzutreffen waren; nur in Paläſtina und in den benachbarten Gebieten konnte ſich ein größerer Reichthum an Ueberlieferungen forterhalten, da außer den Apoſteln Johannes und Philippus und den beiden von Papias namhaft gemachten μαθηταὶ κυρίου Johannes und Ariſtion nur wenige bedeutendere Mitglieder der Urgemeinde den Orient verlaſſen zu haben ſcheinen; in Bezug auf die Geſchichte waren ſomit auch die pauliniſchen Chriſten auf das Judenchriſtenthum angewieſen, in ähnlicher Weiſe, wie noch ſpäter Origenes und Hieronymus ſo häufig genöthigt waren, bei traditiones Hebraeorum ſich über geſchichtliche und dogmatiſche Fragen Rath zu erholen. Daß nun das Lukasevangelium manche mit dem Judenchriſtenthum ſich berührende Elemente enthalte, iſt auch ſonſt anerkannt (Baur Unterſ. S. 449. Zeller Studien zur n. t. Theol. Jahrb. 1843 S. 69. ff. Schwegler, Nachap. Zeit. II. S. 58. ff.); es gehört hieher vor Allem die Faſſung der Bergrede, die mit ihrer Seligpreiſung der Armen und ihren Wehe über die Reichen ſo beſtimmt an den Brief des Jakobus erinnert, daß dieſe Verwandtſchaft keine zufällige ſein kann. Wenn es Luk. 6, 20 heißt: μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ſo heißt es ganz ähnlich Jak. 2, 5 οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ (die für die Welt oder der Welt, den weltlichen Verhältniſſen nach Armen, alſo die Armen

im gewöhnlichen Sinne des Worts) *πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;* wenn Luk. 6, 22. 23 fortgefahren wird *μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι κ. τ. λ. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ*, so ſagt Jakobus 1, 2 *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις* (unter welchen eben wegen des *ποικίλοις* jedenfalls Bedrängniß von außen mit inbegriffen iſt, vgl. 2, 6. 7) und V. 12 *μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.* V. 24 ruft Jeſus den Reichen zu: Wehe euch, *ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*; Jakobus (5, 1. ff.) drückt dieß nur ſtärker ſo aus: *ἄγε νῦν, οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις, ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, — ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, — ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς.* V. 25 heißt es weiter: *οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε, οὐαὶ ὑμῖν, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε*, gerade wie Jakobus den Weltkindern die Ermahnung gibt *ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε, ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μεταστραφήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν* (4, 9), und wenn V. 20—23 die Armen zugleich die Verfolgten und Geſchmähten und hienach die Reichen und Weltlichgeſinnten die Verfolger ſind, wie auch 16, 14 die Hauptfeinde des Evangeliums, die Phariſäer, als *φιλάργυροι* bezeichnet werden, ſo ſagt auch Jakobus 2, 6 u. 7: *οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια, οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς* (wozu noch beſonders Luk. 6, 37 *μὴ καταδικάζετε καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε*, vgl. S. 168 und V. 22 *ὅταν — ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν* hinzuzunehmen iſt). Wenn ferner Jeſus 11, 41 den Phariſäern, nachdem er ihre Habſucht und Schlechtigkeit gerügt hat, die Belehrung gibt, ſtatt ſich mit dem Reinigen ihrer Gefäſſe abzugeben vielmehr das, was ſie darin haben, als *ἐλεημοσύνη* auszutheilen, weil dieſe alle Reinigkeitsſatzungen überflüſſig mache, und wenn Lukas auch ſonſt die *ἐλεημοσύνη* als ganz beſonders verdienſtlich empfiehlt (12, 33. 16, 9. 6, 35—38), ſo ſagt auch Jakobus 1, 27 *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν* (vgl. 2, 13 *κατακαυχᾶται δὲ ἔλεος κρίσεως*). Auch die beiden

Parabeln von den ἄνθρωποι πλούσιοι erinnern uns an Stellen dieſes Briefes. Wenn die erſte 12, 16—20 den Gedanken verſinnlicht, daß ein reicher irdiſcher Beſitz keineswegs das iſt, für was ihn diejenigen halten, die nach ihm ſtreben, nämlich ein Mittel, um ſich einen dauernden Zuſtand des Glückes zu ſichern, da ja der Tod den Beſitzer jeden Augenblick von ſeinem Beſitz abrufen und damit auf einmal alle ſeine Unternehmungen zu nichte machen, alle ſeine Hoffnungen vereiteln kann (ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται;), ſo macht Jakobus 1, 10 und 11 darauf aufmerkſam, daß der Reiche mitten in ſeinen πορεῖαι (Handelsreiſen, Geſchäften um Gewinnes willen) dahinwelken werde, wie die Blume des Graſes trotz aller Schönheit durch das Glühen der Sonnenhitze verdorrt; und wenn in der zweiten 16, 19—26 der reiche Mann dafür, daß er in dieſem Leben ſein Gutes empfangen und nicht auch daran gedacht hat, für ſein Heil in der Ewigkeit zu ſorgen, durch die φλόξ des hölliſchen Feuers gepeinigt wird, ſo ruft auch Jakobus 5, 3 den Reichen, die auf Erden in Schwelgerei und Wolluſt leben (V. 5), zu: ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. Die Uebereinſtimmung zwiſchen Lukas und Jakobus liegt zwar mehr in den Gedanken als im Einzelnen des Ausdrucks, und es kann daher aus ihr nicht auf eine Benützung des Einen durch den Andern geſchloſſen werden; aber ſie iſt deßungeachtet ſo ſtark, daß von Jakobus angenommen werden muß, er habe, wie er 5, 12 an das Verbot des Schwörens (Matth. 5, 34) erinnert, ſo auch in den oben angeführten Stellen Reden Jeſu in ähnlicher Form wie die bei Lukas vor ſich gehabt, und von Lukas, er habe dieſe Redeelemente aus demſelben Gebiet des Judenchriſtenthums überkommen, dem auch der Jakobusbrief angehört, weil eben nur innerhalb dieſes Judenchriſtenthums der geeignete Ort dazu war, eine ſo ſcharf und ſchroff gegen den irdiſchen Beſitz und Genuß ſich erklärende Faſſung der Reden Jeſu aufzubewahren oder hervorzubringen. Wenn uns hienach die Bergrede und die beiden Parabeln über den Reichthum auf judenchriſtliche Quellen zurückweiſen, ſo werden wir Daſſelbe auch von dem gleichfalls in dieſes Gebiet gehörenden Abſchnitte über den ungerechten Haushalter (und das Scherflein der Wittwe, wenn dieſes nicht ſchon im älteren Markus ſtand) annehmen dürfen; ebenſo erklärt ſich der Umſtand, daß wir eschatologiſche Reden fanden, die der Sache nach mit den entſprechenden des Matthäus Daſſelbe ſind, aber eine von

Matthäus verſchiedene und unabhängige Ueberlieferung vorausſetzen, am einfachſten durch die Annahme, daß Lukas hier neben Matthäus Ueberlieferungen benützte, die ebenſo gut wie die Darſtellung des Matthäus aus Reden Jeſu ſelbſt erwachſen waren, alſo Quellen aus einem andern Gebiete desjenigen Chriſtenthums, welches der Lehre des Stifters am nächſten ſtand und der geeignete Ort für ihre Erhaltung und Fortpflanzung war, d. h. eben des Judenchriſtenthums. Dieſe Vorausſetzung beſtätigt ſich weiter dadurch, daß wir in dem ſogenannten zweiten Brief des Klemens, welcher zwiſchen Ebionitismus und Katholicismus zu vermitteln ſucht und ohne allen Zweifel das ebionitiſch gnoſtiſche Aegyptерevangelium benützt (vgl. Schneckenburger, das Evangelium der Aegypter S. 12), einen Ausſpruch Jeſu finden, welcher mit zwei Verſen aus der Rede über den ungerechten Haushalter verwandt, in der Form aber doch ſo verſchieden von ihnen iſt, daß er nicht aus Lukas genommen ſein kann. Kap. 8 heißt es: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει* (vgl. Luk. 16, 12); *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν* (= Luk. 16, 10). Dieſe Faſſung iſt ſchwerlich eine von dem Verfaſſer des Aegyptерevangeliums herrührende Veränderung der des Lukas, da auch Irenäus, deſſen antignoſtiſche Tendenz ihm jede Benützung dieſer Schrift verbieten mußte, (c. haer. 2, 34) faſt ganz in gleicher Weiſe citirt: **si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis?** Die Form, die Lukas V. 12 hat: *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει*, iſt vielleicht nur daraus entſtanden, daß er eine Zurückbeziehung dieſes Verſes auf den Haushalter, der mit fremdem Gut untreu gewirthſchaftet hatte, anbringen zu müſſen glaubte; auf den Satz V. 10, daß wer im Kleinen untreu ſei, es auch im Großen ſei, muß urſprünglich zunächſt eine Anwendung, wie Irenäus und Klemens ſie geben (*εἰ οὖν ἐν μικρῷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε κ. τ. λ.*), gefolgt ſein; die Sätze, die Lukas darauf folgen läßt, *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ Μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε — καὶ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε* können urſprünglich an V. 10 ſich nicht ſo unmittelbar angereiht haben, da in der mit *εἰ οὖν* eingeführten Anwendung jenes allgemeinen Satzes auf die Angeredeten zunächſt dieſelben Begriffe wie in jenem, die Begriffe *μικρόν* und *πολύ* (*μέγα*), gebraucht ſein mußten und erſt von da aus zu den weitern, mit jenem allgemeinen Satz nicht mehr

unmittelbar kongruirenden Anwendungen V. 11 u. 12 fortgegangen werden konnte. Die Lesart des Irenäus ist wohl nur daraus zu erklären, daß manche Handschriften des Lukas diesen Satz zwischen V. 10 und 11 wirklich hatten; in diese Handschriften ist er aber schwerlich aus dem schon ziemlich späten und obskuren Aegypterevangelium, sondern wahrscheinlich aus einem ältern Evangelium gekommen, das nur ein judenchristliches sein kann, weil es vor Lukas (und den gnostischen Evangelien) überhaupt nur judenchristliche Evangelien gab, und weil auch das Aegypterevangelium die Stelle ohne Zweifel aus einer judenchristlichen (ebionitischen) Quelle genommen hat. Wenn der Verfasser des Briefs an derselben Stelle sagt: *ὡς ἂν ἐσμὲν ἐπὶ τῆς γῆς, μετανοήσωμεν* —, *μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι* und Kap. 10 von Weltmenschen spricht, welche *ἀγνοοῦσιν ἡλίκην ἔχει βάσανον ἡ ἐνθάδε ἀπόλαυσις καὶ οἵαν τρυφὴν ἔχει ἡ μέλλουσα ἐπαγγελία*, so hatte er hiebei vielleicht gleichfalls in seinem Aegypterevangelium die Perikope vom reichen Mann vor sich, welche ja (V. 26 und 25) diese beiden Gedanken ausdrücklich ausspricht; jedenfalls aber zeigt die Verwandtschaft dieser Stelle mit der lukanischen Parabel, wie sehr hier unser Evangelium Lehrelemente enthält, die dem Ebionitismus besonders wichtig und daher gewiß auch in judenchristlichen Evangelien anzutreffen waren. Auch der antijudaistische Zusatz V. 27—31 war ohne Zweifel ursprünglich in einer judenchristlichen Schrift enthalten, da er der Feindschaft des Judenchristenthums gegen die ungläubigen Juden (vgl. S. 33. Apok. 2, 9. 11, 8. Jak. 2, 6. 5, 6) sehr willkommen sein mußte, und die in ihm enthaltene Lehre, daß Moses und die Propheten zur Seligkeit genügen, von Lukas zwar in gewissem Sinn acceptirt, nicht aber von ihm selbst in die Perikope erst hineingetragen werden konnte. Mit der Perikope vom ungerechten Haushalter zeigt das Gleichniß von den 10 Minen (19, 13. ff.), welches eben die Treue *ἐν ἐλαχίστῳ* (V. 17. vgl. S. 156) zu seinem Gegenstande hat, und das von dem ungerechten Richter (18, 2. ff.) eine nicht zu verkennende Verwandtschaft, indem hier in dem Ausdruck *κριτὴς τῆς ἀδικίας* ein und derselbe Sprachgebrauch hervortritt, wie 16, 8 (*ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*) und 9 (*Μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*), und auch darin sind die Perikopen in Kap. 16 und 18 ähnlich, daß sie die Handlungsweise böser Menschen dieser Welt als Bild gebrauchen, um daran Dasjenige, was

ſie über das Reich Gottes lehren wollen, anſchaulich zu machen. Eine ähnliche Eigenthümlichkeit zeigt die wie 18, 1. ff. auf die Gebetserhörung bezügliche kleine Parabel 11, 5. ff., indem auch hier die Geneigtheit Gottes zur Gebetserhörung wie 18, 4. 5 durch die Hinweiſung auf die Erfahrung anſchaulich gemacht wird, daß auch Menſchen, wenn gleich nicht durch Gewiſſenhaftigkeit und Wohlwollen, ſo doch durch dringendes Bitten und Anliegen ſich zur Gewährung der Wünſche ihrer Mitmenſchen beſtimmen laſſen. Weniger ſicher iſt 13, 28 aus dem Ausdruck ἐργάται τῆς ἀδικίας auf die urſprüngliche Zuſammengehörigkeit dieſer Perikope mit 16, 8 und 18, 6 zu ſchließen, da Lukas ſelbſt das ἀνομία Matth. 7, 23 mit ἀδικία vertauſcht haben könnte; allein je mehr auch dieſer Abſchnitt 13, 23. ff. einer ſelbſtſtändigen, von Matthäus unabhängigen Ueberlieferung evangeliſcher Ausſprüche ähnlich ſieht (ſ. S. 165), deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß wir auch hier auf dieſelbe Quelle wie oben zurückgewieſen werden. Die Parabel vom verlornen Sohne mag Lukas immerhin auch mit Rückſicht darauf aufgenommen haben, daß ſie ſich auf die Zulaſſung der Heiden zur göttlichen Barmherzigkeit beziehen ließ, allein ihr unmittelbarer Sinn iſt keineswegs ein ſo beſtimmter, es handelt ſich in ihr nur von dem allgemeinen Satze, daß Sündhaftigkeit die Bekehrung und Begnadigung nicht ausſchließt und daß der, welcher ſich keine gröbern Sünden und Laſter vorzuwerfen hat, dadurch nicht berechtigt iſt den begnadigten Sünder mit Hochmuth und Mißgunſt anzuſehen, ſondern vielmehr die Pflicht hat ſeiner Begnadigung ſich zu freuen; dieſe Wahrheit findet auf das Verhältniß zwiſchen Phariſäern und Zöllnern ebenſogut ſeine Anwendung, wie auf das zwiſchen Juden und Heiden, und bezieht ſich auch dem ganzen Zuſammenhange nach auf jenes (15, 2 καὶ διεγόγγυζον οἵ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς). Auch ihrem Inhalte nach trifft die Parabel auf die τελῶναι, auf die verlorenen Söhne des Judenthums, die ſich an Heiden verdingen, vollkommen zu (Schl. S. 302), und der Umſtand, daß der Sünder und der Gerechte Brüder ſind (wie Matth. 21, 28), weiſt gleichfalls darauf hin, daß ſie als Mitglieder Eines und deſſelben Volks gedacht ſind, während der Phariſäismus in ſeinem Herabſehen auf die ἁμαρτωλοί eben dieſes Alle mit einander vereinigende Band der gleichen Abſtammung außer Augen ſetzte (vgl. 19, 9 καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν). Wie wichtig auch für das Judenchriſtenthum die Idee der

Barmherzigkeit Gottes gegen reuige Sünder war, ſieht man aus Matthäus und Jak. 5, 19; auch für dieſe Erzählung dürfen wir ſomit keineswegs etwa auf pauliniſche Quellen zurückgehen, auch ſie iſt dem Verfaſſer nebſt den zwei vorangehenden Parabeln gleichen Inhalts aus derſelben Quelle, wie die meiſten andern ihm eigenthümlichen Reden, zugekommen. Daß ſie weder vom Verfaſſer ſelbſt noch aus dem pauliniſchen Heidenchriſtenthum herrührt, ſondern innerhalb israelitiſcher Anſchauungsweiſe entſtanden iſt, beweist der ſpecielle Zug, daß V. 15 das Schweinehüten als der tiefſte Grad der Erniedrigung des ungerathenen Sohnes erſcheint; auch ſprachlich weist ſie auf dieſes Gebiet zurück (vgl. das dreimal wiederholte anſchauliche τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν und das ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου). Ihr Fehlen bei Matthäus kann gegen ein Vorhandenſein derſelben in der judenchriſtlichen Tradition nichts beweiſen, da Matthäus ſeiner objektiveren Tendenz gemäß überhaupt faſt nur Parabeln, welche irgend eines der Geſetze und Verhältniſſe des Himmelreichs betreffen, aufgenommen hat, auf ſolche aber, die, wie die des Lukas, das praktiſche Verhalten des Menſchen gegenüber von Gott in ſubjektiv-pſychologiſcher Weiſe ſchildern, ſich nicht einlaſſen zu wollen ſcheint. Die größern matthäiſchen Parabeln enthalten zwar, wie es auch nicht anders ſein konnte, immerhin manche charakteriſtiſche Bilder der verſchiedenen Art und Weiſe der Menſchen, ſich zum Himmelreich zu verhalten (18, 28. ff. 25, 8. ff.), aber nur zu dem Zweck, die Folgen darzuſtellen, welche dieſe oder jene Weiſe des Verhaltens gemäß den Geſetzen der göttlichen Weltordnung für den Menſchen hat; das ſubjektive Moment, die pſychologiſche Schilderung der Motive des Handelns und der innern Geſinnungen, die bei den Parabeln des Lukas ſo anziehend iſt, iſt dort noch nicht anzutreffen, es verhält ſich mit den Parabeln des Matthäus gerade ſo wie mit ſeiner Kindheits- und Auferſtehungsgeſchichte, welche bei ihm ganz objektiv gehalten ſind, während Lukas den Reflex aller dieſer Ereigniſſe im Innern der bei ihnen betheiligten Perſonen, ihre Wirkung auf das Innere des Gemüthes, die verſchiedene Art und Weiſe ihrer Aufnahme und Anerkennung ſo anſchaulich und lebendig darzuſtellen weiß. Deßungeachtet finden ſich aber auch bei Matthäus einzelne Gleichniſſe, in welchen dieſes ſubjektive Moment hervortritt (die Arbeiter im Weinberg 20, 11. ff. und die beiden υἱοί 21, 28), und es wäre daher auch aus dieſem Grunde unrichtig, ſämmtliche lukaniſche Parabeln wegen ihres eigenthümlichen Charakters a priori

der pauliniſchen Tradition zuweiſen oder gar dem Verfaſſer ſelbſt zuſchreiben zu wollen. Daſſelbe gilt von dem ſelbſtgerechten Phariſäer, der Salbung durch die Sünderin und, wie ſich ſpäter zeigen wird, auch vom barmherzigen und dankbaren Samariter. Ganz beſonders weiſt uns nun aber, wie ſchon bemerkt, wieder auf das Judenchriſtenthum zurück die Parabel vom Haushalter nebſt den an ſie angereihten Lehren 16, 9—13; die ganze evangeliſche Litteratur enthält ja nicht leicht ein Stück, welches der Art und Weiſe, wie z. B. Jakobus den irdiſchen Beſitz auffaßt, beſſer zuſagen konnte als eben dieſes. Nicht anders verhält es ſich (vgl. S. 224) mit der Parabel vom ungerechten Richter; ſchon der Lukas ſonſt fremde, in jüdiſchen und judenchriſtlichen Schriften ſehr häufige Begriff ἐκλεκτοὶ (Matth. 24, 22, Apok. 17, 14) weiſt uns in dieſes Gebiet; die Verheißung der ἐκδίκησις V. 7 (Apok. 6, 10. 19, 2), des Recht-, Racheſchaffens gegen ungerechte Dränger und Verfolger athmet ganz den altteſtamentlichen Geiſt, wie er namentlich in der Apokalypſe und auch im Jakobusbrief (5, 4) hervortritt; an die Apokalypſe (1, 1 u. ſ.) erinnert ferner ἐν τάχει V. 8, und an Jak. 5, 7—9 (μακροθυμήσατε — ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου· ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ, ἕως ἂν λάβῃ πρώϊμον καὶ ὄψιμον) theils die Tendenz des Ganzen, theils das μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς V. 7, deſſen Sinn der iſt, Gott werde ſeinen Auserwählten Recht verſchaffen, obwohl er um ihrer willen langmüthig iſt, das Gericht nicht zu ſchnell eintreten läßt, damit ſie Zeit zur Buße und Beſſerung haben (vgl. 2 Petr. 3, 9 μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι). Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus, die in der anſchaulichen Art und Weiſe der Schilderung mit der vom verlorenen Sohne verwandt iſt (vgl. z. B. V. 21 καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου, ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ mit 15, 16), macht es durch ihre Lehre, daß irdiſches Glück und der Genuß deſſelben Qual und Pein im Jenſeits zur Folge habe, ſchwierig, ſie wenigſtens in dieſer Form als von Jeſu ſelbſt herrührend zu betrachten (ihre urſprüngliche Geſtalt wird ſich uns ſpäter ergeben); auch ſie iſt wohl ein Produkt des paläſtinenſiſchen Judenchriſtenthums, wie wir es im Jakobusbrief und in der Lehre des aus ihm hervorgegangenen Ebionitismus kennen lernen. Auf daſſelbe Gebiet führt uns die Erzählung der Bekehrung des

Zachäus. Lukas hat ſie wohl aufgenommen, um auch hier ein Beiſpiel der Barmherzigkeit Jeſu gegen Sünder und zugleich einen Beweis davon zu geben, daß möglicherweiſe auch ein Reicher in's Reich Gottes kommen kann (vgl. 18, 27), wenn er nämlich die 16, 9. ff. hiefür aufgeſtellten Bedingungen der Treue und Redlichkeit (*εἴ τινος ἐσυκοφάντησα κ. τ. λ.* V. 8) und der Wohlthätigkeit gegen Arme erfüllt. Als Grund dafür, daß auch dem Zachäus, obwohl er *τελώνης* und *πλούσιος* in Einer Perſon war, Heil widerfahren konnte, wird V. 9 angegeben, daß „auch er ein Sohn Abrahams iſt"; auch dieß lautet nichts weniger als pauliniſch, ſondern macht den Satz geltend, daß auch ein ſündhafter Jude von ſeinen Brüdern als Abrahams Sohn, der zur *σωτηρία* beſtimmt iſt, anerkannt werden ſoll (gerade wie 15, 31. f. in der Parabel vom verlorenen Sohn); es liegt ſomit auch dieſen Worten der Gegenſatz des urſprünglichen Chriſtenthums gegen das ſelbſtgerechte Herabſehen der „*δίκαιοι*" auf die *ἁμαρτωλοί* zu Grunde (V. 10: *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός* iſt wohl eigener Zuſatz des Evangeliſten, der den Zweck hat, die Begnadigung des Zachäus nebendem auch noch unter einen allgemeinern, nicht blos auf Juden bezüglichen Geſichtspunkt zu ſtellen). Auch dieſe Erzählung (die auch in der ſchönen Anſchaulichkeit der Schilderung an den verlorenen Sohn erinnert) hat daher der Evangeliſt aus der judenchriſtlichen Ueberlieferung, in welcher Zachäus, nach den klementiniſchen Rekognitionen und Homilien zu ſchließen, auch ſonſt ein beſonders gefeierter Mann war — die Anſicht Baur's, daß der Ebionitismus denſelben ſich erſt aus der pauliniſchen Ueberlieferung angeeignet habe (Markus S. 136), iſt deßwegen unwahrſcheinlich, weil unſre Erzählung den Zachäus nicht als ſo bedeutend erſcheinen läßt, daß daraus für den Ebionitismus die Verſuchung erwachſen konnte, denſelben wie etwa einen Klemens und Barnabas ſich zu vindiciren, und weil die Stelle Hom. 3, 65 *σὺ γὰρ καὶ τῷ κυρίῳ συνῆς καὶ τὰς θαυμασίας πράξεις ἱστόρησας καὶ διοικησιν ἐκκλησίας μεμάθηκας* eine eigene, von der des Lukas verſchiedene ebionitiſche Tradition vorausſetzt. Nach allen dieſen Spuren lag dem Lukas eine judenchriſtliche Quelle vor, die ähnlich wie Matthäus, aber in noch viel ſchärferer Weiſe den Gegenſatz des Chriſtenthums als derjenigen Offenbarung Gottes, welche allen Bußfertigen Gnade und Erlöſung von dieſer Welt verheißt, gegen die in ſich befriedigte Selbſtgerechtigkeit des herrſchenden Judenthums geltend

und daher nicht den Gegenſatz zwiſchen σοφοί und νήπιοι, Heuchlern und wahrhaft Frommen, ſondern den zwiſchen Selbſtgerechtigkeit und bußfertiger Demuth zur Hauptſache machte und ihm zugleich den Gegenſatz zwiſchen πλούσιοι und πτωχοί beigeſellte, der, je weiter das Judenchriſtenthum ſeine Eigenthümlichkeit ausbildete, deſto entſchiedener überall in den Vordergrund trat (vgl. die Faſſung von Matth. 19, 20 im Nazaräerevangelium bei Orig. in Matth. tom. XV ad h. l. Quomodo dicis Legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos etc.). Auch 13, 16 begegnen wir wieder der hohen Bedeutung, welche auf die Abſtammung von Abraham gelegt wird (ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν — οὐκ ἔδει λυθῆναι κ. τ. λ.;), und 7, 3—5 iſt der Hauptmann von Kapernaum (vgl. Cornelius A. G. 9, 1. 2. 22) zu einem Judenfreund, wenn nicht gar zu einem Proſelyten gemacht (ähnlich wie die klementiniſchen Homilien 2, 19 die Menſchenfreundlichkeit, mit welcher Jeſus der kananäiſchen Frau begegnet, dadurch vermitteln, daß ſie dieſelbe eine Proſelytin werden laſſen, mit welcher Jeſus trotz des Verbotes der Gemeinſchaft mit Heiden wohl habe in Verkehr treten können). Den Lukas konnte nichts dazu veranlaſſen, dem Hauptmann gerade dieſes Lob eines Freundes des jüdiſchen Volkes zu geben; er fand daſſelbe ohne Zweifel vor und nahm es in ſeine Erzählung auf, weil das gute Zeugniß, das die Juden ſelbſt dieſem heidniſchen Manne gaben, ihm bei ſeinem Intereſſe für die Heidenwelt nur erwünſcht ſein konnte. Judenchriſtlich lautet ferner das Prädikat προφήτης, das in mehreren Stellen des Lukas Jeſu beigelegt wird (7, 16. 39. 13, 33. 24, 19); auf judenchriſtliche Traditionen weiſt die Erzählung von der Berufung des Petrus zurück, in welcher ja das von dem Apoſtel abgelegte Bekenntniß ſeiner Sündhaftigkeit (5, 8) keine ſo hervorſtechende Bedeutung hat, daß man die Erzählung um deß willen als eine auf pauliniſchem Boden entſtandene betrachten dürfte, das Ganze iſt vielmehr nur eine weitere, mit einem Wunder vermehrte Ausführung des kurzen Berichtes Matth. 4, 19; die Erzählungen von dem Verhalten des Herodes gegen Jeſum (13, 31. 23, 8. ff.) führen uns gleichfalls in ein Gebiet, in welchem noch ein beſonderes Intereſſe für oder vielmehr gegen die herodianiſche Dynaſtie vorhanden war, alſo in das der

jüdiſchen Chriſtenheit. Die Stelle 17, 4 lautet einem Fragment des Nazaräerevangeliums ganz ähnlich (S. 60); die Auferſtehungsgeſchichte des Lukas iſt mit der dieſes Evangeliums (quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale, et statim tetigerunt eum et crediderunt, vgl. Luk. 24, 36—40; Afferte, ait Dominus, mensam et panem, — tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo iusto, vgl. Luk. 24, 41. ff.) ſo nahe verwandt, daß beide Eine und dieſelbe Quelle oder eine Benützung des einen Schriftſtellers durch den andern vorausſetzen, unter welchen Annahmen die erſtere die wahrſcheinlichere iſt, da wir nicht wiſſen, ob der dritte Evangeliſt das Evangelium der Nazaräer ſchon benützen konnte, und da auf der andern Seite das letztere auch hier, wie ſonſt (z. B. in der Annahme einer nicht römiſchen, ſondern jüdiſchen Wache am Grab Jeſu und in der Erzählung, daß beim Tode Jeſu ein superliminare templi mirae magnitudinis eingeſtürzt ſei) überall eigenen Ueberlieferungen zu folgen ſcheint, und auch darin treffen beide Evangelien zuſammen, daß beide eine Erzählung von einer γυνὴ ἁμαρτωλός enthielten (Luk. 7, 36. ff. Eus. H. E. 3, 39). Das tiefe Bedauern, mit welchem an mehreren Stellen (23, 28. ff. und beſonders 19, 41—44) von der Zerſtörung Jeruſalems geſprochen wird, ſcheint nicht etwa blos von der Tendenz des Evangeliſten, Jeſum in ſeiner Menſchenliebe und Barmherzigkeit darzuſtellen, ſondern nur aus der Darſtellung eines Judenchriſten, dem die Verwüſtung der Hauptſtadt ſeines Volkes mehr als einem heidenchriſtlichen Schriftſteller zu Herzen gehen mußte, erklärt werden zu können. Das Evangelium enthält aber außerdem manche größere und kleinere Abſchnitte, welche zeigen, daß die judenchriſtlichen Quellen, die es vorausſetzt, der ſüdpaläſtinenſiſchen oder judäiſchen Tradition (nicht der galiläiſchen, wie die des Matthäus) angehören. Hieher gehört vor Allem die Stelle 13, 1—4: *παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν —· ἢ ἐκεῖνοι οἱ δέκα καὶ ὀκτώ, ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας ἐν Ἰερουσαλήμ;* dieſe Worte ſpielen auf zwei ſonſt ganz unbekannte und an ſich wenig bedeutende lokale Ereigniſſe in Jeruſalem an (da auch die Tödtung der Galiläer wegen des *θυσίαι* in Jeruſalem, wahrſcheinlich bei einem Feſte, vgl. Joseph.

Ant. XVII. 10, 2, zu denken iſt), und zwar ſpricht der Berichterſtatter von ihnen ſo, wie wenn wenigſtens das erſtere derſelben ihm genau bekannt, ja der Zeit nach noch gar nicht lange vorübergegangen wäre, und wie wenn er dieſe Bekanntſchaft auch bei ſeinen Leſern vorausſetzte. Bei dem Verfaſſer des Evangeliums können wir nicht annehmen, daß er dieſen Ereigniſſen ſo nahe ſtand; wir müſſen daher vorausſetzen, daß er hier (weil die Rede ohne Bezugnahme auf das V. 1 erzählte Faktum nicht verſtändlich geweſen wäre) eine ältere Darſtellung ganz unverändert aufnahm, die von einem mit jenen Vorfällen noch wohl bekannten Erzähler herrührte (vgl. Ewald Evv. 292). Dieſen Erzähler aber haben wir ohne Zweifel in Judäa zu ſuchen; denn es iſt namentlich von dem Einſturz des Thurmes in Siloam nicht wahrſcheinlich, daß eine ſo ganz ſpecielle und unbedeutende Lokalerinnerung und ein auf ſie Bezug nehmender Ausſpruch Jeſu ſich anderswo in der Ueberlieferung forterhalten habe als an dem Orte, dem ſie urſprünglich angehörte, oder doch in der nächſten Nähe deſſelben. Die Zerſtörung Jeruſalems, bei welcher das ungläubige jüdiſche Volk ganz wie jene Galiläer durch die Römer „an heiliger Stätte" ſeinen Untergang fand, war es ohne Zweifel, was bei den jeruſalemiſchen oder judäiſchen Chriſten die Erinnerung an dieſe Rede Jeſu und damit an jene beiden Vorfälle wieder aufgefriſcht hatte; ſie erſchienen um ſo mehr wie Vorzeichen der Zerſtörung der ganzen Stadt und der Niedermetzlung aller ihrer Bewohner, als ſie ſchon in der Rede ſelbſt mit dem Endſchickſal des jüdiſchen Volkes in Parallele geſetzt waren (ὁμοίως ἀπολεῖσθε V. 3. 5). Wenn es ferner bei der Erweckung des Jünglings von Nain heißt: καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ, ſo fällt hier der Umſtand auf, daß von einem Wunder, das nach dem Sinne des Schriftſtellers nicht in das Jos. B. J. IV. 9, 4 genannte ſüdpaläſtinenſiſche Nain, ſondern in die galiläiſche Stadt gleichen Namens zu ſetzen iſt, geſagt wird, es ſei in Judäa bekannt geworden, und zwar ſo, daß dieſes Bekanntwerden in Judäa zuerſt, vor dem in der περίχωρος (Nain's) genannt wird. Man könnte annehmen, dieſe Angabe ſei vom Evangeliſten beigeſetzt, um damit den Uebergang zu der Nachricht zu machen, daß auch dem Täufer Johannes, der wahrſcheinlich im ſüdlichen Paläſtina, in Peräa, gefangen ſaß, dieſe und andere Thaten Jeſu bekannt geworden ſeien. Allein es iſt nicht ſehr wahrſcheinlich, daß Lukas über den Ort der Gefangenſchaft

des Täufers so genau unterrichtet war, und auch die Voraussetzung genügt nicht, der Evangelist habe sagen wollen, der Ruf dieses Wunders sei über Galiläa (über die περίχωρος von Nain) hinaus auch nach Judäa gedrungen; denn hiedurch ist die Voranstellung Judäa's nicht nur nicht erklärt, sondern geradezu im Widerspruch mit dem Sinn, den der Evangelist beabsichtigte. Auch diese Stelle kann folglich nur durch die Annahme zurecht gelegt werden, daß der Berichterstatter, dem Lukas hier folgt, das Faktum vom judäischen Standpunkt aus erzähle; ihm konnte, wenn er ein Judäer war, das Bekanntwerden des Wunders in dem ihm nächstliegenden Judäa das Wichtigste scheinen, und aus diesem Grunde konnte er von der natürlichen Ordnung abweichen, die darin bestanden hätte, zuerst die περίχωρος der Stadt und dann erst entferntere Gebiete zu nennen. Aus dieser Annahme würde sich zugleich das Fehlen dieses Wunders in der von Matthäus repräsentirten galiläischen Tradition begreifen; die Erzählung war, wie z. B. die von der wunderbaren Bestellung des Passahmahls oder die von dem Wunder bei der Berufung des Petrus, in der einfachern, die Thätigkeit Jesu weniger nach der Seite des Außerordentlichen und Wunderbaren darstellenden Ueberlieferung des Heimathlands des Christenthums gar nie vorhanden gewesen, sondern nur in der des entferntern Judäa, deren Vorliebe für das Wunderbare wir auch noch bei andern als den schon genannten Zügen begegnen werden (Weiteres s. S. 239). Einer andern Quelle als Matthäus folgt Lukas auch A.G. 1, 18. f. in Betreff des Endes des Verräthers Judas, und zwar scheint seine Angabe auf einer sehr bestimmten Ueberlieferung zu beruhen, sofern er auch den hebräischen Namen, den das Grundstück des Judas nach seinem Tod erhielt, anzugeben weiß; auch diese Abweichung von der galiläischen Tradition und ebenso die Eigenthümlichkeit, daß in unsrem Evangelium zwei bei Matthäus fehlende, der Wirksamkeit Jesu in Judäa angehörige Ereignisse, der Vorfall mit Zachäus und das Lob der armen Wittwe, aufbehalten sind, läßt uns vermuthen, daß Lukas eigene Quellen zu Gebote standen, welche die judäische Wirksamkeit Jesu genauer schilderten und zwar ohne Zweifel eben deßwegen, weil ihre Verfasser diesem Lande angehörten. Hauptsächlich aber führt uns auf solche Quellen der zweite Theil des Evangeliums. Wir haben früher gesehen, daß Lukas die galiläische Wirksamkeit Jesu sehr abkürzt und ihn möglichst früh, sobald seine Jünger eine Ahnung von seinem höhern Wesen gewonnen haben,

nach Jeruſalem aufbrechen läßt, und wir fanden zugleich, daß dieſe Darſtellung der ganzen innern Tendenz des Evangeliſten entſpricht, ſofern ihm der Tod und die Auferſtehung Jeſu überall das eigentliche Ziel ſeiner ganzen Wirkſamkeit auf Erden iſt, welchem Jeſus daher hier früher entgegengehen muß als bei Matthäus; desgleichen fanden wir wahrſcheinlich, daß dieſer Zug gegen den Mittelpunkt des ungläubigen Judenthums für den Evangeliſten auch deswegen von beſonderem Intereſſe war, weil er denjenigen Theil der Wirkſamkeit Jeſu bildete, in welchem ſich ſein Entſchluß, mit den Gegnern der Sache Gottes einen offenen Kampf auf Leben und Tod einzugehen, entſchiedener darſtellte als in dem ruhigen Hinundherziehen in Galiläa; wir konnten uns namentlich die geographiſchen Schwierigkeiten, welche die Erzählung dieſes Zugs bei Lukas darbietet, nicht anders erklären als durch die Vorausſetzung, daß es dem Evangeliſten hier weniger um genaue und richtige Schilderung des Zuges ſelbſt als vielmehr nur ganz allgemein darum zu thun geweſen ſei, den größten Theil der lehrenden Wirkſamkeit Jeſu eben auf dieſe jeruſalemiſche Reiſe zu verlegen und daher nur hie und da (13, 22. 17, 11) daran zu erinnern, daß Jeſus noch immer auf dieſer Reiſe begriffen geweſen ſei, ſtatt ſich auf eine regelmäßige und genaue Angabe wenigſtens der Hauptſtationen derſelben einzulaſſen. Aber ſo gewiß man auch dieſer innern Motive des Schriftſtellers bedarf, um dieſen ganzen Abſchnitt des Evangeliums erklärlich zu finden, ſo wenig reichen dieſelben für ſich allein aus, um ſeinen Plan vollkommen begreiflich zu machen, da ſich Lukas doch noch keineswegs als einen ſeine Darſtellung frei aus idealen Geſichtspunkten heraus komponirenden produktiven Schriftſteller zu erkennen gibt, der ohne alle äußere Veranlaſſung ſich zu einer ſo bedeutenden Abweichung von Matthäus entſchloſſen hätte. So ſehr ſeine Anordnung mit ſeiner innern Tendenz harmonirt, ſo wenig kann doch behauptet werden, daß ſie unumgänglich nothwendig für die Durchführung derſelben war; möglicherweiſe konnte auch Lukas den größten Theil der Wirkſamkeit Jeſu wie Matthäus nach Galiläa verlegen, ohne daß dadurch die Hervorhebung ihres gegen das Judenthum gerichteten offenſiven Charakters im Weſentlichen beeinträchtigt worden wäre. Eine ſolche äußere Veranlaſſung, die ihn beſtimmte dem Zug nach Judäa eine ſo große Bedeutung beizulegen, kann aber nur gefunden werden in dem Vorhandenſein einer eigenthümlichen Quelle, die ſich zur Aufgabe gemacht hatte eben dieſen Zug weniger

ſummariſch als das galiläiſche Matthäusevangelium darzuſtellen. Auf eine ſolche Quelle weist uns ferner die Wahrnehmung hin, daß auch ſonſt in mehreren Stellen (23, 5 *ἀνασείει τὸν λαόν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε*, vgl. A.G. 10, 39 *ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ*) die Vorausſetzung zu Tage tritt, ein großer Theil der Wirkſamkeit Jeſu ſei in das Gebiet von Judäa gefallen, er habe ganz Judäa oder doch den größten Theil deſſelben durchzogen, ehe er nach Jeruſalem kam (daß der Evangeliſt unter *Ἰουδαία* nicht Paläſtina überhaupt verſteht, darüber vgl. 2, 4. 5, 17. 6, 17. A.G. 1, 8. 8, 1. 9, 31.). Je weniger in obigen beiden Stellen ein inneres dogmatiſches Motiv zu dieſer Angabe zu entdecken iſt, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß wir dieſelbe auf eine dem Schriftſteller vorliegende Ueberlieferung zurückzuführen haben. Insbeſondere aber ſcheint die Verwirrung, die in dem Abſchnitt Kap. 9—18 herrſcht, nur durch die Annahme gelöst und erklärt werden zu können, daß Lukas einer Quelle folgt, welche den Zug Jeſu nach Jeruſalem durch Peräa detaillirter erzählte als Matthäus und Markus, ohne jedoch auf dieſen Zug ſchon ſo vielen Stoff wie Lukas zuſammenzudrängen. 9, 51. 52 betritt Jeſus das ſamaritaniſche Gebiet, wird aber hier nicht aufgenommen, weil man erkennt, daß er nach Jeruſalem reiſen will (V. 53); dieß ſetzt (vgl. S. 186) voraus, daß damals Jeruſalem für Jeſus bereits das eigentliche gar nicht ſo entfernt liegende Ziel ſeiner Reiſe war, und daß folglich urſprünglich zwiſchen dieſem Vorfall und der Ankunft in Jeruſalem keine ſo große Maſſe von Ereigniſſen und Reden in der Mitte lag, wie in unſerem Evangelium; namentlich aber ſchließt es die 17, 11 hervortretende Annahme aus, daß Jeſus ſpäter immer noch auf der Nordgrenze Samaria's umhergezogen ſei, in welchem Falle ja bei 9, 53 noch nicht Jeruſalem als Endziel ſeines Zuges bezeichnet werden konnte. Kurz 9, 51 muß Lukas einer andern Quelle als 17, 11 gefolgt ſein, einer Quelle, die mit dem hier berichteten Vorfall die eigentliche Reiſe Jeſu nach Jeruſalem beginnen ließ. 10, 1 ſendet Jeſus 70 Jünger aus *εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι*; der Evangeliſt denkt dabei gewiß auch an ſamaritaniſche Orte, da ſonſt die Belehrung an die Siebzig, „überall (ohne religiöſe Bedenklichkeiten) was man ihnen vorſetze zu eſſen" (V. 8), überflüſſig wäre, aber er ſpricht dieſe ſeine Meinung nicht geradezu aus (obwohl ſie vielleicht auch in den hieher, V. 12—15,

verlegten Strafworten gegen den Unglauben der Galiläer angedeutet ist), und V. 25 (νομικός τις ἀνέστη), sowie in den folgenden Abschnitten bis 17, 10 ist Jesus jedenfalls wieder in jüdischen Gegenden, obwohl nirgends gesagt ist, in welchem Theil von Palästina hier seine Reise sich bewege. Daß nun dieser Darstellung ursprünglich ein Bericht zu Grund liegt, der dieselbe nach der kurzen Berührung des samaritanischen Gebiets durch Peräa gehen ließ, geht sogleich aus der V. 38 folgenden Erzählung von Maria und Martha hervor. Diese beiden Schwestern erscheinen ihrer nahen Verbindung mit Jesus ungeachtet weder bei den Synoptikern noch bei dem vierten Evangelisten unter den galiläischen Frauen, die namentlich bei der Kr uzigung und Auferstehung zur Sprache kommen; ihre κώμη (Luk. 10, 38) gehört also wahrscheinlich entweder nach Judäa (wie der vierte Evangelist annimmt) oder doch nach Peräa, und Jesus befindet sich daher hier bereits in einer dieser beiden Provinzen. 13, 31 wird nun weiter angegeben, Jesus sei von Pharisäern vor Herodes gewarnt und ermahnt worden, die Gegend, in welcher er sich gerade damals befand, zu verlassen. Hier haben wir die Wahl zwischen Galiläa und Peräa, müssen uns aber für das letztere entscheiden, da die Antwort Jesu, er müsse seinen Weg nach Jerusalem in derselben Weise, wie er ihn begonnen, fortsetzen, und die darauf folgenden Worte über das dem unglücklichen Jerusalem drohende Unheil zeigen, daß Jesus in der Nähe der Hauptstadt und zwar in einer Gegend ist, die er nicht wieder verlassen kann, ohne damit seinen Zug nach Jerusalem wieder aufzugeben; eine solche Gegend kann aber hier nur Peräa, nicht Galiläa sein, da ein ἐξελθεῖν ἐκ Γαλιλαίας (vgl. V. 31.) nicht nothwendig (sondern nur, wenn es gegen Nor en hin geschieht) ein Abkommen von der Richtung nach Jerusalem ist. Auch 13, 1, wo Jesu ein bei einem jerusalemischen Fest vorgefallenes Unglück als neuestes Tagesereigniß berichtet wird, kann er nicht sehr ferne von Jerusalem sein, und ebenso müssen wir ihn (s. S. 187) 17, 20 im Süden und nicht mehr im Norden Palästina's denken; der Zeit nach entspricht die dortige Rede ganz der Matth. 19, 1. ff. berichteten Streitrede über die Ehescheidung, die vorfiel gleich nachdem Jesus durch Peräa im jüdischen Gebiet angekommen war (vgl. Luk. 16, 18), und wir hätten daher eben in diesem Abschnitt den Punkt anzunehmen, an welchem ursprünglich der Uebertritt Jesu aus Peräa nach Judäa angegeben war und hiemit die Erzählung in den gleichen Gang mit

Matth. 19 wieder einlenkte. Durch diese Annahme eines ältern Reiseberichts, der den Zug Jesu durch Samaria und Peräa darstellte (und der auch durch die 9, 51. 53 auffallenden Hebraismen τὸ πρόσωπον αὐτῦ ἐστήριξεν τῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ, τὸ πρόσωπον αὐτῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱ. vgl. 1 Mos. 31, 21. Jer. 42, 15. 2. Kön. 12, 18. 2 Sam. 17, 11 wahrscheinlich wird), heben sich alle Schwierigkeiten des Abschnitts; es läßt sich sehr wohl denken, daß irgend ein Berichterstatter es unternahm, diesen Theil der Wirksamkeit Jesu, der bei Matthäus zu kurz behandelt war, ausführlicher zu schildern, und zwar ein Berichterstatter aus Judäa, für welchen diese Partien des Ganzen ein besonderes Interesse hatten, weil sie die von Jesus auch den nichtgaliläischen Gebieten Palästina's zugewendete Thätigkeit darstellten. Auch der specielle Umstand, daß Jesus nach diesem Bericht Samaria (im Nordosten) berührte (9, 52), hat in keiner Beziehung irgend eine Schwierigkeit, mochte nun von jenem ältern Bericht der Vorfall in einem den Samaritanern weniger günstigen Sinne oder schon ganz in derselben Weise wie bei Lukas erzählt gewesen sein. Ebenso erklärlich ist es aber auf der andern Seite, wie Lukas zu einer Darstellung veranlaßt werden konnte, welche diese Reise Jesu theils so unklar und ungenau, theils (17, 11) geradezu widersprechend schildert. Der Grund ist einfach der, daß Lukas, nachdem er Jesum einmal nach Samaria gebracht hatte, das alsbald erfolgte Wiederverlassen dieses Gebiets nicht ausdrücklich erwähnen wollte (wie er auch in der Apostelgeschichte Manches, z. B. den Aufenthalt des Paulus in Arabien und seine Wirksamkeit in Galatien, übergeht); Jesus soll vielmehr bis Kap. 17 fortwährend in Samaria oder doch in der unmittelbaren Nähe desselben bleiben; wie er 10, 1 noch in Samaria die 70 Jünger aussendet, so bewegt er sich auch 17, 11 noch auf der samaritanischen Nordgrenze. Diese Lokalitätsbestimmung ist zwar auffallend, da Jesus von V. 20 an schon in Judäa zu sein scheint; allein entweder fand sie der Evangelist in der Ueberlieferung, welcher er die Reinigung der zehen Aussätzigen entnahm, bereits vor und behielt sie bei, weil erklärt werden mußte, wie es kam, daß unter den Aussätzigen sich ein Samariter befand, oder setzte er sie selbst aus dem angegebenen Grunde hinzu, indem er von den zwei möglichen Bestimmungen διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας und δ. μ. Σ. καὶ Ἰουδαίας die erstere vorzog, weil sie von den ihm vorliegenden Quellen, die nur von einer Berührung der nördlichen Grenze dieses Landes (9, 51. ff.)

wußten, weniger abwich als die letztere, die eine ſchlechthin unmotivirte Fiktion geweſen wäre. Die vorhergehenden Ereigniſſe (von 10, 25 bis 17, 10) dachte ſich der Evangeliſt wohl gleichfalls auf dem Gebiet, das er mit ſeinem διὰ μέσου Γ. καὶ Σ. bezeichnet, und ebenſo konnte er, wenn er je hierauf ſo genau reflektirte, annehmen, daß auch die von 17, 20 an folgenden noch in dieſes Gebiet gehört haben und Jeſus erſt 18, 31, wo wieder ein neuer Abſchnitt gemacht wird (παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτούς Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα κ. τ. λ.), aus dem Norden oder Nordoſten von Samaria ſei es nun durch dieſes Land hindurch oder durch Peräa ſich nach Judäa begeben habe. Unbekannt konnte dem Evangeliſten der Zug Jeſu durch Peräa unmöglich ſein, da gewiß nicht blos im Matthäusevangelium, ſondern auch in andern unter den πολλαὶ διηγήσεις, die er vorfand, die Rede von demſelben geweſen war; wie will man daher das gänzliche Stillſchweigen hievon anders als damit erklären, daß er nun eben, und vielleicht gerade mit Rückſicht auf die Erzählung 17, 11 ff. der Anſicht war, Jeſus müſſe längere Zeit in Samaria oder doch in der Nähe deſſelben geblieben, nicht aber ſchon gleich nach dem Vorfall 9, 51. ff. nach Peräa übergeſetzt ſein, wie ſeine Quelle es angab; er hielt es, weil „des Menſchen Sohn gekommen war, um das Verlorne zu retten", für das Richtigere, daß er auch den ἀλλογενεῖς (17, 18) längere Zeit hindurch ſeine Thätigkeit gewidmet oder doch durch Verweilen an ihrer Landesgrenze ſie ihnen angeboten habe. Wir geben vollkommen zu, daß man den Einfluß der „dogmatiſchen Tendenz" der evangeliſchen Erzähler auf ihre Geſchichtsdarſtellung nicht gar zu hoch anſchlagen und nicht zum einzigen Erklärungsgrund ihrer Abweichungen von einander machen darf, weil ja immer eine große Zahl von Verſchiedenheiten, z. B. in chronologiſcher Beziehung, übrig bleibt, die man aus jenem Grunde nicht ableiten kann; aber hier halten wir es für unmöglich, die Geneſis der Erzählung unſeres Evangeliſten anders zu begreifen, als aus einer durch dogmatiſche Motive hervorgerufenen Modifikation der Nachrichten, die eine von ihm neben Matthäus benützte Quelle ihm darbot. Der ſpecifiſch judäiſche Charakter dieſer Quelle läßt ſich nun weiter auch in der Auferſtehungsgeſchichte erkennen. Von einer Erſcheinung Jeſu in Galiläa, wie ſie nicht blos Matth. 28 erzählt, ſondern wohl auch 1 Kor. 15, 5. ff. vorausgeſetzt iſt, da wir die πενταχόσιοι ἀδελφοί, von denen dort die Rede iſt, wohl eher in dem Lande, in welchem

durch eine längere persönliche Wirksamkeit Jesu schon eine große Zahl von Jüngern gewonnen war, als in Judäa zu suchen haben, ist hier nirgends die Rede, sondern sie wird vielmehr durch den Befehl Jesu, bis zur Ausgießung des Geistes in Jerusalem zu bleiben (24, 49. A.G. 1, 4. f.) und in Jerusalem mit der Verkündigung des Evangeliums zu beginnen (V. 47. A.G. 1, 8), ausdrücklich ausgeschlossen, und auch in der weitern Erzählung des Verfassers von A.G. 2 an ist es auffallend, daß wohl von Samaria, nirgends aber von Galiläa (vgl. 9, 31) besonders die Rede ist. Letzteren Umstand kann man zwar damit in Verbindung bringen, daß Lukas blos die Verbreitung des Christenthums in neue Gebiete und Länder, wo es noch nicht oder nur erst weniger bekannt geworden war, beschreiben wollte; aber die ausdrückliche Ausschließung Galiläa's aus dem Bereich der Wirksamkeit der Apostel (1, 8) ist damit nicht erklärt, und ebenso verhält es sich mit der Art und Weise, in welcher die Erscheinungen nach der Auferstehung so ganz bestimmt nur nach Jerusalem verlegt werden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist zu einer so abstrakten Betrachtung Judäa's als des Gebietes, in welches sowohl die Auferstehung und Himmelfahrt als die Geistesausgießung und die erste Wirksamkeit der Apostel gehören, ohne allen äußern Vorgang gekommen sein sollte; er kam vielmehr auf diese abstrakte Auffassung ohne Zweifel aus Anlaß einer Schrift, welche auch hier die nach Judäa fallenden Ereignisse allein oder vorzugsweise darstellte, ohne damit schon jene ausdrückliche Beseitigung Galiläa's zu verbinden, er faßte diese Uebergehung Galiläa's in der abstrakten Weise des geschichtlichen Pragmatismus als eine höhere, von Christus selbst ausgegangene Anordnung auf, die für ihn darin ihren Grund hatte, daß das Evangelium nicht auf die engen Grenzen seines Stammlandes beschränkt bleiben, sondern gleich von Anfang an nach allen Seiten und Richtungen hin in die übrige Welt sich ausbreiten sollte. Auch der Umstand, daß Lukas die galiläischen Wunder sonst in der Hauptsache mit Matthäus übereinstimmend erzählt, dagegen in der Darstellung des Vorfalls in Nazareth und der Dämonenaustreibungen, so wie in der Weglassung der Blindenheilung Matth. 9, 27, der zweiten Speisung und des Seeübergangs von ihm abweicht, findet seine Erklärung in dieser Annahme einer Quellenschrift, welche die Wirksamkeit Jesu vom südpalästinensischen Gesichtspunkt aus darstellte. Der Vorfall in Nazareth muß, wie wir früher sahen (S. 205), unserm Evangelisten bereits in anderer Form und Stellung als bei

Matthäus vorgelegen haben, wenn die ſchroffe Faſſung und die abnorme Stellung, die er ihm gegeben hat, erklärt werden ſoll; was iſt aber wahrſcheinlicher, als daß eben eine nichtgaliläiſche Schrift, die auf die judäiſche Wirkſamkeit Jeſu beſonderes Gewicht legte, ſolche Ereigniſſe, welche ſeiner Thätigkeit in Galiläa hemmend in den Weg getreten waren und ſomit dieſes Land nicht als das vorzugsweiſe für die meſſianiſche Selbſtoffenbarung Jeſu beſtimmte erſcheinen ließen, beſonders hervorhob und ſie bereits in ſtärkerem Lichte als Matthäus darſtellte? Nur eine Schrift, welche dieſe Tendenz verfolgte, kann eine Darſtellung des Vorfalls enthalten haben, wie wir ſie als Mittelglied zwiſchen der des Matthäus und Lukas nothwendig vorausſetzen müſſen; und zugleich iſt es ſehr wohl denkbar, daß das Ereigniß in ihr erſt nach den Wundern in Kapernaum ſtand, aus welcher Stelle ſie erſt Lukas in Folge der S. 204. f. angegebenen Motive weiter voranrückte. Auch die Uebergehung der oben genannten drei galiläiſchen Wunder, an deren Stelle dieſe Schrift wohl andere, auf der Reiſe nach Judäa vorgefallene Heilungen (vergl. Luk. 13, 16.) zu ſetzen wußte, würde ganz gut mit dieſer Tendenz übereinſtimmen; das Wunder in Nain ſtand in ihr möglicherweiſe an einer ganz andern Stelle, nämlich in der Beſchreibung der Reiſe durch Peräa, wo vielleicht das von Joſephus genannte Nain lag, und wurde von Lukas mit Rückſicht auf die Todtenerweckungen, von denen Jeſus gleich nachher aus Anlaß der Botſchaft des Täufers ſpricht, an die Stelle verſetzt, die es in ſeinem Evangelium hat. Das beſondere Gewicht, das in der Darſtellung des Lukas auf die Dämonenaustreibungen gelegt iſt, darf man zwar, wie überhaupt ſeine ganze Anſchauung von der Perſon und Thätigkeit Jeſu, nicht blos von dem äußern Umſtande ableiten, daß ihm darin eine von ihm vorgefundene Quelle voranging — denn es fragt ſich ja immer, aus welchen innern Motiven der Evangeliſt gerade dieſer und keiner andern Quelle folgte —; allein es iſt auf der andern Seite doch nicht wahrſcheinlich, daß er ohne allen äußeren Vorgang blos die Darſtellung des Matthäus umgearbeitet haben ſollte. Ueber die Heilung des Geraſeners ſtand ihm gewiß ein eigener Bericht zu Gebote, welcher bereits angefangen hatte, die einfachere Darſtellung des Matthäus in der Art zu erweitern, die wir in der Erzählung unſeres Evangeliums vor uns haben. Er gibt allerdings auch dieſen Bericht in einer ſekundären Umbildung wieder, wie daraus hervorgeht, daß ſeine Erzählung in

ſich ſelbſt nicht übereinſtimmt; ſie beginnt Matthäus entſprechend mit der Angabe, daß der Dämoniſche, ſobald er Jeſum ſahe, auf ihn zueilte und ihn bat, ihn nicht zu peinigen (V. 28), ſchiebt aber dann, um dieſe Bitte zu motiviren, nachträglich (V. 29) die Angabe ein, Jeſus habe dem böſen Geiſt befohlen aus ihm auszufahren. Es iſt klar, daß hier eine Erweiterung einer einfachern Darſtellung vorliegt; auch die nähere Beſchreibung der Gewalt des Geiſtes über den Beſeſſenen im zweiten Theile von V. 29 iſt nachträglich eingeſchoben, da ſie, wenn der Erzähler ſich ganz frei, ohne Rückſicht auf eine ältere Erzählung bewegte, von ihm wohl ſchon V. 27, wo bereits nähere Angaben über den Beſeſſenen gemacht ſind, angebracht worden wäre (wie dieß ſpäterhin Markus 5, 3. ff. wirklich gethan hat). Ebenſowenig iſt die Frage Jeſu nach dem Namen des Dämons mit der vorhergehenden Angabe, daß er ihm auszufahren geboten hatte, irgendwie vermittelt; es fehlt ein Zwiſchenglied, aus welchem es erklärlich würde, warum Jeſus von der augenblicklichen Austreibung des Geiſtes abſtand und ſich vorher in eine Verhandlung von ſo merkwürdiger Art mit ihm einließ, daher man auch hier nur dieß annehmen kann, dieſe Verhandlung ſei nachträglich eingeſchoben, um eine Erklärung darüber zu geben, inwiefern aus einem einzigen Beſeſſenen eine ſo große Menge von Dämonen habe ausfahren können, (V. 30 λεγεών, ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν). Auch der Schluß der Erzählung ſtimmt nicht recht mit ſich zuſammen; V. 35. 36 wird angegeben, daß die Bewohner der Gegend ſich perſönlich von der Wohlthat, die Jeſus dem Beſeſſenen durch ſeine Heilung erwieſen hatte, überzeugten, V. 37 dagegen wird (wie Matth. 8, 34) erzählt, ſie haben ihn gebeten ihr Gebiet wieder zu verlaſſen, während man nach dem Vorhergehenden doch eher das Gegentheil erwarten ſollte. Deßungeachtet aber iſt die Zahl der Zuſätze und Erweiterungen, welche die Faſſung des Lukas der des Matthäus gegenüber darbietet, zu groß, als daß wir ſie blos Lukas zuſchreiben dürften, ſofern er ja auch ſonſt (z. B. 9, 38. ff.) im Ausmalen des Details keineswegs ſo weit zu gehen pflegt, wie z. B. der zweite Evangeliſt; wir müſſen vielmehr annehmen, daß ihm hier die Ueberlieferung bereits vorgearbeitet hatte, und daß er vielleicht die V. 27. 28 noch durchſcheinende einfachere, Matthäus verwandte Darſtellung (etwa im Urmarkus) mit einer ausführlichern (V. 29. 30.) zu verſchmelzen ſuchte. Noch weniger aber kann die Dämonenaustreibung in Kapernaum eigene Kompoſition ſein, da man zu einer

ſolchen Annahme durch nichts berechtigt iſt; vielmehr ſetzt der Umſtand, daß gerade dieſe Stadt im Gegenſatz gegen Nazareth als Hauptpunkt der Wunderthätigkeit Jeſu erſcheint (4, 23. 31. ff. und 7, 1), ganz dieſelbe ältere judäiſche Darſtellung voraus, welche dem Lukas bei ſeiner Erzählung des Vorfalls in Nazareth vorangegangen war (daher vielleicht auch der Hebraismus τίς ὁ λόγος ἔτος, 4, 36). Die große Bedeutung aber, welche dieſen Dämonenaustreibungen beigelegt wird, und beſonders die Hervorhebung des Zuges, daß die böſen Geiſter in Jeſu den Meſſias erkennen, harmonirt gleichfalls mit dem judenchriſtlichen Urſprung und Charakter dieſer ältern Quelle; man vergleiche die jüdiſchen Dämonenaustreibungen 11, 19. 9, 49. A.G. 19, 13. Joseph. Ant. VIII. 2, 5 u. ſ., den Satz des Jakobus καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύσιν καὶ φρίσσουσιν (2, 19), die Wichtigkeit, welche dieſelben in den klementiniſchen Rekognitionen und Homilien haben, und das den Dämonen dort beigelegte höhere Wiſſen (Recogn. 4, 21. u. ſ.), und auf der andern Seite den bekannten Umſtand, daß derjenige neuteſtamentliche Schriftſteller, der ſich am weiteſten von der jüdiſchen Anſchauungsweiſe entfernt, der vierte Evangeliſt, dieſe Seite der Wirkſamkeit Jeſu völlig übergeht, und daß ebenſo auch der Apoſtel Paulus 1 Kor. 12, 10. 28 unter den von ihm aufgezählten ἐνεργήματα und δυνάμεις keine Dämonenaustreibungen nennt. Lukas weicht hierin von Paulus ab, indem er auch in der Apoſtelgeſchichte denſelben beſondere Bedeutung zuſchreibt (8, 7. 16, 18. 19, 12), ja er geht ſo weit, die Kraft zur Dämonenaustreibung geradezu als das höchſte χάρισμα zu betrachten (vgl. 10, 17 καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου, „ſogar die Dämonen, die am ſchwerſten zu überwindenden unter all den feindlichen Mächten, mit denen es die Verkündiger des Evangeliums zu thun haben, unterwerfen ſich uns" und V. 19 ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ), daher er ſowohl im Evangelium als in der Apoſtelgeſchichte den Unterſchied zwiſchen den zwölf Apoſteln und den Verkündigern des Evangeliums in der außerjüdiſchen Welt macht, daß jene vorzugsweiſe Krankenheilungen (9, 2. 6; vgl. jedoch 9, 1. A.G. 5, 16), dieſe aber, die Siebzig, der Evangeliſt Philippus (A.G. 8, 7) und der Apoſtel Paulus (16, 18. 19, 12) beſonders Dämonenaustreibungen verrichten; allein es gehört dieß eben zu denjenigen Elementen, in welchen ſeine Anſchauungsweiſe mit der judenchriſtlichen verwandt iſt. Nach einer Seite

hin hängt dieſelbe zwar mit ſeiner univerſaliſtiſchen Tendenz zuſammen, ſofern er namentlich das Heidenthum als dasjenige Gebiet betrachtet, in welchem die Dämonen ihr Weſen treiben (ſ. d. ang. St.), weßwegen gerade die Heidenapoſtel mit der Kraft zu ihrer Ueberwindung ausgerüſtet ſein müſſen, aber ſpecifiſch pauliniſch iſt dieſe Auffaſſung nicht; ſchon die jüdiſchen Exorciſten gaben ſich namentlich in heidniſchen Gebieten mit Dämonenaustreibungen ab (Joseph. l. c. A.G. 19, 13), gerade der Ebionitismus betrachtet das Heidenthum als das Reich der Dämonen, und es iſt überhaupt ſeit dem zweiten Jahrhundert allgemein kirchliche Anſicht, daß die heidniſchen Götter nichts Anderes als Dämonen ſeien. Je mehr die judenchriſtlichen Ueberlieferungen, denen Lukas neben Matthäus folgte, auch ſonſt (5, 1. ff. 7, 11. ff.) das Uebernatürliche an der Wirkſamkeit Jeſu hervorhoben, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß dieß eben auch in Bezug auf ſein Verhältniß zu den Dämonen der Fall war, und wir werden ſomit auch durch dieſes Element wenn auch nicht gerade auf das ſüdpaläſtinenſiſche, ſo doch jedenfalls auf das judenchriſtliche Gebiet der evangeliſchen Tradition zurückgewieſen. Dagegen führt uns ganz wieder in jenen engern Kreis des Judenchriſtenthums zurück die unſrem Evangelium voranſtehende Geburts- und Kindheitsgeſchichte nebſt der auf's engſte mit ihr verwobenen Darſtellung der Geburt und Thätigkeit des Täufers. Der hebraiſirende Charakter dieſer Vorgeſchichte in Bezug auf Sprache und Sachinhalt und ihr Urſprung innerhalb des jüdiſchen Chriſtenthums („der veredelten judaiſirenden Schule" Schl. S. 25) iſt ſo unverkennbar und ſo allgemein, namentlich von Schleiermacher und Ewald, anerkannt, daß wir hierüber keiner weitläufigern Auseinanderſetzung bedürfen. Die Kindheitsgeſchichte ſtimmt namentlich nach Form und Inhalt ſehr vielfach mit denjenigen Stücken überein, die wir oben als urſprünglich paläſtinenſiſchen Quellen angehörig betrachten mußten, mit der Geſchichte von Zachäus, von der Heilung Kap. 13 und der Todtenerweckung Kap. 7, mit dem Auferſtehungsbericht, mit den Weiſſagungen über Jeruſalem, mit der Erzählung von Lazarus und mit der Bergrede. Man vergleiche 1, 54. f. *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα* (vgl. V. 73. 32. 33) mit dem *υἱὸς Ἀβραὰμ* und vergl. 19, 9. 13, 16 (16, 20. ff.); *εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ* (vgl. V. 78 *ἐν οἷς*

ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους und 2, 38 πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ) mit 7, 16 ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, 19, 44 ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου, 24, 21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι Ἰσραήλ; 2, 25 (Simeon) δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ mit 23, 50. 51 (Joseph) ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος, — ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; 1, 22 ὀπτασίαν ἑώρακεν mit 24, 23 ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι; 1, 15 μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου mit 7, 16 προφήτης μέγας und 24, 19 ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ; 1, 53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἀπέστειλεν κενούς mit 6, 20. ff.; 2, 22 κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως etc. mit 23, 56 ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν; 1, 35 δύναμις ὑψίστου mit 24, 49 δύναμιν ἐξ ὕψους (und dem hebraisirenden Ausdruck δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς 5, 17); μὴ συκοφαντήσητε 3, 14 mit εἴ τινος ἐσυκοφάντησα 19, 8, und die vielen Hinweisungen auf die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in Kap. 1—3 mit 24, 25. ff. 44. ff. Schon diese Verwandtschaft der Vorgeschichte mit den judäischen Stücken des Evangeliums läßt vermuthen, daß wir ihre Quellen in demselben Gebiete wie diese zu suchen haben. Noch mehr aber wird dieß dadurch wahrscheinlich, daß auch hier Jerusalem der Ort ist, in welchem die ersten Vorzeichen der künftigen Messiasthätigkeit Jesu hervortreten (2, 41. ff.) und ihm zuerst Huldigungen von Seiten der Messiasgläubigen zu Theil werden (s. dag. Matth. 2, 1. ff.), sowie durch den Umstand, daß die Geschichte desjenigen Mannes, der, aus Judäa stammend, auch in Judäa zuerst für das Reich Gottes gewirkt hatte, die Geschichte Johannes des Täufers, auf's Engste mit der Geschichte Jesu selbst verflochten und mit einem Interesse dargestellt ist, das offenbar nicht blos dem Vorläufer des Messias, sondern der Größe und segensreichen Wirksamkeit des Mannes selbst gilt, auch ganz abgesehen von seinem Verhältniß zu Jesus. Auch die Ausführlichkeit der Nachrichten über ihn, die genauen Angaben über seine Eltern und seine Heimathstadt (Jutta im Stamme Juda 1, 40?), die Vorbereitung seiner Geburt durch eine Engelerscheinung im jerusalemischen Tempel, weisen auf Judäa als auf das Gebiet zurück, dem diese ganze Geschichte entstammt, und ebenso findet die Eigenthümlichkeit, daß Jesus zu einem Verwandten des Johannes und zu einem Abkömmling des Priestergeschlechts von mütterlicher

Seite gemacht wird (1, 36. vgl. Schleiermacher S. 26), ihre befriedigendſte Erklärung eben in der Annahme, daß ein Schriftſteller, für den als Judäer ſowohl die enge Verbindung Jeſu mit dem Täufer als die hohe Würde des aaronitiſchen Prieſterthums ein beſonderes Intereſſe haben mußte, dieſe Erzählung urſprünglich abgefaßt hat. Wenn in dem Hymnus des Zacharias 1, 74. 75 namentlich der ungeſtörte Gottesdienſt unter den Segnungen aufgeführt wird, welche das Meſſiasreich bringen werde, ſo blickt hier gleichfalls das Intereſſe für das Prieſterthum und wohl auch die in Judäa natürlich noch lange lebendig bleibende Erinnerung an die vielen Störungen und Entweihungen des Tempelkultus durch die römiſchen Machthaber (Joseph. Ant. XVII. 10, 2. XVIII. 8, 2. 3, 1. XX. 1, 1 u. ſ.) hindurch, was auf merkwürdige Weiſe mit 13, 1 (*ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν*) zuſammentrifft. Auch die Genauigkeit, mit der die Beſchneidung des Johannes und Jeſu, ſowie das Reinigungsopfer 2, 23. 24 beſchrieben wird, die Erzählung der Ereigniſſe im Tempel zu Jeruſalem V. 25. ff. 41. ff., und die auffallende Hervorhebung des Faſtens, Betens (1, 10. 2, 37. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 11, 1) und Almoſengebens in der Vorgeſchichte ſowie im übrigen Evangelium, die Erwähnung des Naſiräats des Täufers 1, 15 führt auf einen Schriftſteller, für den der religiöſe Kultus und ſeine Inſtitutionen beſonderes Intereſſe hatten; wir würden ſchwerlich ſehr irren, wenn wir dieſe Elemente geradezu auf einen ehemaligen *ἱερεύς* zurückführen wollten, dergleichen nach A.G. 6, 7 viele zum Chriſtenthum übertraten. Aber nicht blos auf Judäa überhaupt, ſondern insbeſondere auf das älteſte judäiſche Chriſtenthum weist dieſes Intereſſe für Naſiräat, Prieſterthum u. ſ. w. zurück; man vergleiche die Erzählung Hegeſipps von Jakobus Eus. H. E. 2, 23 *ἔτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτῆ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν* (vgl. Luk. 1, 15) —, *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι* (vgl. die prieſterliche Abſtammung Jeſu Luk. 1, 36) —, *ηὐρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τῆ λαῆ ἄφεσιν* (vgl. Luk. 2, 37 u. ſ. w.). Sodann macht ſich in den Hymnen des Zacharias und der Maria (1, 71 *σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς* — V. 74 *ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῶ*. V. 51. f. *διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν, καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς, πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς*), ſo wie in den Ermahnungen

des Täufers an die Krieger, ein unverkennbarer Gegenſatz gegen Druck und Tyrannei von Seiten vornehmer weltlicher Machthaber geltend, mit welchem wiederum auf bezeichnende Weiſe die ſo ungünſtige Schilderung des Herodes (3, 19 περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν, eine Stelle, an welcher urſprünglich wohl noch andere Uebelthaten des Tetrarchen erzählt waren; 13, 31. 32. 23, 11. ff.), der Umſtand, daß der neugeborne Meſſias nicht Weiſen und Königen (wie Matth. 2), ſondern armen Hirten offenbar wird (2, 8), und wohl auch die genaue Rückſicht auf die politiſche Seite der falſchen Anklage Jeſu vor Pilatus (23, 2. 5) zuſammentrifft. Auch dieſer Gegenſatz, ſowie die Anſpielung auf die Ausſchließung chriſtusgläubiger Juden aus dem Synagogenverband 6, 22, iſt ein Fingerzeig, daß wir den Urſprung dieſer Theile des Evangeliums in Judäa zu ſuchen haben, wo der Druck der römiſchen Herrſchaft Juden und Chriſten am fühlbarſten war, und wo zugleich die Letztern am meiſten unter Verfolgungen leiden mußten, wie ſie gegen Paulus und die beiden Jakobus von Seiten der jüdiſchen Machthaber verhängt wurden. Ebenſo ſind die Zeitbeſtimmungen 2, 2. 3, 1. 2 offenbar jüdiſchen Urſprungs, wie namentlich die Erwähnung des Lyſanias, der nur für jüdiſche Leſer ein Intereſſe haben konnte, und die des quiriniſchen Cenſus zeigt, der bei den Juden ſo lange in verhaßtem Andenken blieb *), und zwar ſcheinen auch ſie insbeſondere nach

---

*) Der Zuſatz πρώτη zu αὕτη ἡ ἀπογραφή kann nur aus dem Bewußtſein des Verfaſſers hervorgegangen ſein, daß die Geburt Jeſu zu ſpät angeſetzt würde, wenn man ſie in eine und dieſelbe Zeit mit dem nach der Abſetzung des Archelaus a. 759 gehaltenen Cenſus fallen laſſen wollte. Die Erklärung Schweizer's (Theol. Jahrb. 1847. S. 9), ſie werde „zum Ueberfluß noch πρώτη genannt, weil ſie (die ἀπογραφή a. 759) wirklich die erſte römiſche Schatzung für paläſtinenſiſche Landſchaften war", genügt nicht, weil ſie nicht ſowohl die erſte, als vielmehr die einzige war und blieb und daher, namentlich in ſpätern Zeiten, nicht wohl als πρώτη bezeichnet werden konnte. Vielmehr ſoll durch das πρ. („ſie war die erſte, die vorfiel unter der Statthalterſchaft des Quirinus") die hier gemeinte ἀπογραφή von der a. 759 abgehaltenen unterſchieden werden. Schwerlich aber rührt dieſer Zuſatz, wie Ewald Evv. S. 190 glaubt, von Lukas her, der ja nach A.G. 5, 36. ff. über dieſen Zeitraum der jüdiſchen Geſchichte ganz ungenau berichtet war (S. 19) und daher ſchwerlich an der Setzung der Geburt Jeſu unter den bekannten quiriniſchen Cenſus hätte Anſtoß nehmen können, ſondern von einem ältern jüdiſch-chriſtlichen Schriftſteller, der noch ſo viel von der Geſchichte jener Zeit wußte, daß der letztere Cenſus zu ſpät vorgefallen war, als daß man die Geburt Jeſu

Judäa zu gehören, theils wegen der genauen Angabe über die beiden Hohepriester 2, 2, theils weil sie mit dem Auftreten des Täufers und nicht Jesu selbst verbunden sind. Endlich hat die Genealogie 3, 23. ff. die Eigenthümlichkeit, daß nicht die salomonische, sondern die nathanische Linie zu Grund gelegt ist, was theils an die von manchen Juden gehegte Ansicht, der Messias könne von David nicht durch die von so vielen Verbrechen befleckte königliche Linie abstammen (vgl. Credner Einl. S. 58. f.), theils eben hiedurch wiederum an den oben bemerkten Gegensatz gegen das weltliche Königthum erinnert. Dieser Gegensatz ist nun aber nicht blos ein Zug, der uns überhaupt auf das judäische Christenthum, sondern insbesondere auf den Ebionitismus hinführt; wie uns die Hervorhebung der Verdienstlichkeit der Armuth und des Almosengebens, das besondere Interesse für Dämonenaustreibungen und die Erwähnung des Zachäus auf ebionitische Kreise zurückwies, so auch diese Antipathie gegen das weltliche Königthum, zu welcher außerdem das besondere Interesse für die lange Ehelosigkeit der Hanna und für die ascetische Lebensweise des Täufers (vgl. oben Hegesipp über Jakobus) und die merkwürdige Variante ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε 3, 23 (vgl. S. 124) hinzuzunehmen ist. Von welcher Seite wir mithin das Evangelium anfassen mögen, überall begegnen uns jüdische und zwar näher südpaläſtinensische, ebionitische Elemente; wie das Matthäusevangelium ein galiläisches ist, so das des Lukas in seinem Unterschiede von ihm ein judäisches; wie jenes die Keime des nazaräischen Judenchristenthums erkennen läßt, so dieses die des ebionitischen, und es kann sich daher weiter nur noch dieß fragen, was wir über die nähere Beschaffenheit, über die Zahl und den literarischen Charakter dieser judäischen Quellen unsres Evangelisten noch etwa mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen können.

Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die, ob wir eine oder mehrere größere, das Ganze der Wirksamkeit Jesu umfassende Schriften oder nur einzelne Erzählungen oder kleinere Sammlungen als die Quellen unsres Verfassers zu betrachten haben. Das Erstere ist die Ansicht Ewald's, das Zweite ist die von Schleiermacher,

---

an ihn anknüpfen konnte, und der nun daraus, daß Jesus in Bethlehem geboren sein sollte, schloß, es müsse schon früher ein Census ähnlicher Art vorgefallen sein, welcher diese Geburt Jesu in dem Stammort des davidischen Geschlechts vermittelt habe.

und zwar ſcheinen beide Manches für ſich zu haben, ſo daß die Entſcheidung hierüber allerdings eine ſehr ſchwierige iſt. Für Ewald ſpricht die im Prooemium enthaltene Nachricht von „vielen" Darſtellungen des Ganzen der heiligen Geſchichte, welche Lukas ſchon vorfand, und innerhalb des Evangeliums ſelbſt der Umſtand, daß ſich, auch wenn man die Ewaldiſchen Kombinationen im Einzelnen nicht für richtig halten kann, doch ſehr viele Partien zu eigenen, unter ſich verſchiedenen Erzählungs- und Redegruppen abſondern, welche immerhin als Bruchſtücke umfaſſenderer Darſtellungen angeſehen werden könnten; die Schleiermacher'ſche Hypotheſe dagegen kann nicht nur die freilich an vielen Stellen ohne genügenden Grund angenommenen mannigfachen Spuren von Zuſammenſchiebung urſprünglich getrennter Stücke (welche jedoch auch der Ewaldiſchen zu Gute kommt), ſondern auch die fragmentariſche Aneinanderreihung ſo vieler kleinerer und größerer Fakta und Reden für ſich anführen. Allein ebenſoſehr haben beide Anſichten ſchon von vorn herein etwas Unwahrſcheinliches. Bei der Schleiermacher'ſchen iſt keine Erklärung dafür gegeben, wie aus dieſen einzelnen fragmentariſchen Ueberlieferungen ein im Ganzen doch wohl geordnetes und zuſammenhängendes Ganzes entſtehen konnte (indem wir die von der Vorausſetzung alleiniger Richtigkeit der johanneiſchen Chronologie ausgehende Meinung Schleiermachers, als ſei unſer Evangelium blos eine Zuſammenſtellung einzelner Reden und Ereigniſſe aus dem öffentlichen Leben und insbeſondere aus den verſchiedenen jeruſalemiſchen Reiſen Jeſu nicht theilen können, ſondern dieſelbe ſowohl mit dem καθεξῆς σοι γράψαι 1, 3 als mit der Erzählungsweiſe des Evangeliſten im Widerſpruche finden); und ebenſo gibt ſie keinen Grund an, warum der Evangeliſt die auf glaubwürdiger apoſtoliſcher Ueberlieferung beruhenden größern ſchriftlichen Darſtellungen, von denen er 1, 1. f. ſpricht, nicht benützt hat. Die Ewaldiſche Anſicht iſt daher in jedem Falle die wahrſcheinlichere; allein, was jene zu wenig hat, das hat ſie zu viel, ſie bringt ſo viele Geſchichtswerke heraus, daß das ſpurloſe Verſchwundenſein derſelben ein völliges Räthſel iſt, indem man nicht begreifen kann, wie gerade dieſe Evangelien, die Lukas benützt haben ſoll, in ſpätern Zeiten, wo doch ſo manches bisher apokryph gebliebene Evangelium (Aegypter-, Petrus-, Nazaräerevangelium, ebionitiſche und gnoſtiſche Evangelien der verſchiedenſten Art) an's Licht der Oeffentlichkeit gezogen worden iſt, dieſem Lichte ſich verſchloſſen haben und namentlich den mit ächter und unächter Apoſtellitteratur ſo

reichlich ausgeſtatteten alexandriniſchen Kirchenlehrern Klemens und Origenes unbekannt geblieben ſein ſollten. In derſelben Weiſe verhält es ſich mit der Wahrſcheinlichkeit dieſer Hypotheſe im Einzelnen. Die beiden Hauptquellen des Lukas ſind nach ihr für die Geſchichte Markus (was ſpäter als unhaltbar nachgewieſen werden wird) und für die Reden eine ſpätere Redaktion der matthäiſchen Spruchſammlung (was wir inſofern als richtig anerkennen, als Lukas jedenfalls eine bereits mit Rückſicht auf Matthäus verfaßte Quelle benützte). Außerdem aber hat Lukas benützt das auch von Matthäus und Markus gebrauchte älteſte Evangelium, das ſchon der Apoſtel Paulus gehabt haben ſoll. Aus ihm ſind genommen die Taufe (Mark. 1, 9. Matth. 3, 16. 17), die Verſuchung Mark. 1, 13, die Berufung des Petrus (Mark. 1, 16—20), die Reden über Eheſcheidung, Zulaſſung der Kinder und Reichen zum Reich Gottes und die künftige Verherrlichung der Apoſtel (Mark. 10, 1—31. Matth. 19, 1—30), der Einzug in Jeruſalem (Mark. 11, 1. ff. Matth. 21, 1—3. 6—16), die Verſpottung Jeſu durch römiſche Soldaten (Matth. 27, 28—31), die Verklärung und die jeruſalemiſchen Streitreden bei allen drei Synoptikern (Luk. 20, 21—44), die Sprüche über die Nachfolge Jeſu (Luk. 9, 57—62. Matth. 8, 19—22), der Ausſpruch über Jeruſalem (Luk. 13, 34. 35. Matth. 23, 36. 37), die Abreiſe aus Galiläa und der Vorfall mit den Samaritern Luk. 9, 51—56, die Notiz über Herodes 13, 31—33, der Ausſpruch über die Belagerung und Zerſtörung Jeruſalems 19, 41—44, die geſchichtlichen Angaben über die Plane der Synedriſten 21, 37—22, 2, die Beſtellung des Paſſahs 22, 4—15, die Abendmahlseinſetzung 22, 19. 20, Maria und Martha 10, 38—42, die Ausſprüche über das Reich Gottes 17, 20. 21 und über den Glauben 17, 5. 6, die Strafandrohung gegen die Juden 13, 1—5, die Rede aus Anlaß der Erbſchaftstheilung 12, 13—15, das Vaterunſer 11, 1—4. Dieſes Werk ſoll den Zweck gehabt haben, einmal die denkwürdigſten Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte und beſonders ihre hervorragendſten Höhen ſowie die Ereigniſſe der letzten Tage Jeſu darzuſtellen, und fürs Zweite eine Sammlung der wichtigſten Ausſprüche Jeſu zu geben mit kurzen geſchichtlichen Erläuterungen, obwohl ohne Rückſicht auf ihre Zeitfolge, weil ſie ſich bei den meiſten nicht leicht geben ließ und auch für die Sache unbedeutend ſchien, daher dieſelben vor der Geſchichte der letzten Reiſe nach Jeruſalem (vgl. Kap. 10 und 17) eingefügt wurden, wo von

ſelbſt ein größerer Stillſtand gegeben war. Allein abgeſehen von Demjenigen, was bereits S. 92 und 96 gegen die Annahme eines ſo alten, pauliniſchen Evangeliums bemerkt wurde, iſt namentlich die Beſtimmung der einzelnen Stücke, die zu ihm gehört haben ſollen, ganz willkürlich. 13, 1—5 (vgl. S. 231) iſt allerdings ein altes Stück, 10, 38—42 und 13, 31—33 eine urſprüngliche Erinnerung, 22, 19. 20. 9, 51—56. 11, 1—4. 17, 20. 21 allerdings im Geiſt des Paulinismus; aber weder die Verklärung (S. 94) noch die Beſtellung des Paſſah (vgl. S. 232) noch die Bezugnahme auf die Belagerung durch Titus (vgl. Ewald S. 335 über 21, 20) kann einer ſo frühen Zeit zugewieſen werden; bei den vorhin angeführten Stücken, ſowie bei 9, 57—62. 12, 13—15. 13, 34. 35. 17, 5. 6. 20, 21—44. 21, 37—22, 2 ſpricht wenigſtens nichts dafür; bei 12, 13—15. 20, 21—44 ſieht man nicht, warum gerade dieſe Stücke in einem pauliniſchen Evangelium ſtehen und warum es nicht auch die Ausſprüche über die Verdienſtloſigkeit der Werke 17, 7. ff., den barmherzigen Samariter, die zehen Ausſätzigen, den verlorenen Sohn, die Sünderin 7, 36 ff., den Phariſäer und Zöllner u. A. mit aufgenommen haben ſollte. Ebenſowenig iſt klar, warum Matthäus und Markus ſo Vieles aus dieſem Werke, die Reiſe nach Samaria, Maria und Martha und andere Stücke, deren Auslaſſung bei ihnen keine innern Motive haben konnte, übergangen haben, und warum ſich ein ſo altes Evangelium, welches doch gewiß die wichtigſten, unentbehrlichſten παραδόσεις (vgl. 1 Kor. 9, 14. 15, 3. ff.) zuſammenſtellte, da das erſte Entſtehen von Evangelienſchriften nur aus dieſem praktiſchen Bedürfniſſe ſich erklären läßt, auf ſo kurze, im Ganzen doch untergeordnete Ausſprüche Chriſti beſchränkte und nicht gerade die Hauptlehren über das Reich Gottes, über die Berufsthätigkeit der Apoſtel u. dgl. zuſammenſtellte. Kurz irgend ein innerer oder äußerer Grund für die Annahme dieſes Evangeliums iſt nicht aufzufinden, und ebenſowenig bedarf man derſelben, um die Kompoſition unſerer drei Synoptiker zu erklären; die Taufgeſchichte, die Berufung des Petrus, der Einzug, die Reden über die Ehe u. ſ. w., die Streitreden in Jeruſalem gehen auf den ältern Markus, die Verklärung auf Matthäus (S. 92. ff), die ſpeciellen Angaben über Fakta und Reden auf der jeruſalemiſchen Reiſe und die Paſſahbeſtellung auf ein ſüdpaläſtinenſiſche Erinnerungen ſammelndes judäiſches Evangelium (wie auch Ewald eine hebräiſche Schrift dieſer Art als Werk VIII annimmt), das Uebrige auf pauliniſche Ueberlieferung zurück.

Noch weniger will ſich das „Buch der höhern Geſchichte“ (Nr. IV.), das die Verſuchung Matth. 4. Luk. 4., die Reden am letzten Mahle Luk. 22, 31—38, den Engel 22, 43, den Ausſpruch Jeſu über die Legionen Engel Matth. 26, 53. 54, das Ende des Verräthers 27, 3—7, die Ereigniſſe beim Tod Jeſu 27, 51—54 enthalten haben ſoll, als eigenes Werk denken laſſen. Um ein ſolches anzunehmen, fehlt es an der gehörigen Zahl von Stücken, die auf daſſelbe ſchließen laſſen könnten; die Stellen Matth. 4, 5. 27, 53 (ἁγία πόλις) gehören allerdings zuſammen, aber ſie gehören eben von Anfang an zu Matthäus, bei dem die Verſuchungsgeſchichte und zwar neben vielen andern „höhern Schilderungen“ urſprünglich iſt; der Tod des Judas fällt in Eine Reihe mit den Bezeugungen der Unſchuld Jeſu Matth. 27, 19. 24, die Ewald ſelbſt erſt dem Matthäus zuſchreibt und die hinwiederum mit 26, 53. 27, 51—54. 4, 1—11 ganz dieſelbe apologetiſche Tendenz haben. Dagegen haben die Reden Luk. 22, 31—38 gar keine Verwandtſchaft mit dieſen matthäiſchen Stücken; ſie gehören vielmehr einerſeits mit der Jüngerinſtruktion 10, 4 (πήρα, βαλλάντιον) und mit 12, 33, andererſeits mit dem Schwertſchlag 22, 49—51 zuſammen; V. 31—34 weiſt uns allerdings auf eine hebraiſirende Quelle, die wir ſpäter 5, 1—11. 24, 34 und bei Juſtin dial. c. Tr. 53. 106 wiederfinden werden; die Erzählung von dem Jeſu zu Hülfe kommenden Engel (22, 43. 44) aber geht von einer Matth. 26, 53 geradezu entgegengeſetzten Anſchauung aus, und es iſt daher ganz unpaſſend, Beides (aus dem äußern Grunde, daß beidemal von ἄγγελοι die Rede iſt) zuſammenzunehmen; Matth. 26, 54 πῶς πληρωθῶσιν αἱ γραφαί ſagt in ſeiner Weiſe ganz Daſſelbe, was Luk. 22, 37 λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, ὅτι καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, und kann folglich hiemit urſprünglich nicht zu Einer Darſtellung zuſammengehört haben; vielmehr iſt Luk. 22, 37 (καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει) und 22, 43 f. wegen der Art und Weiſe, wie in beiden Stellen die niederdrückende Schwere des Leidens Jeſu geſchildert wird, mit einander zu verbinden und Beides derſelben ſpätern Quelle, welche auf der andern Seite auch das Große und Gewaltige der Wirkſamkeit Jeſu in ſo ſtarken Farben malt (5, 1. ff. 17. 6, 19 u. ſ. w.), zuzuweiſen. Auch dieſes Werk wäre ſomit aus der Reihe der Quellenſchriften zu ſtreichen. Das Werk Nr. VI, das manches noch nicht ſchriftlich Behandelte nachzuholen ſuchte (Jeſus im Tempel, Vorfall in Nazareth, Berufung des

Petrus, barmherziger Samariter, Sabbathheilung 13, 10—17, verlorner Sohn, Lazarus, zehen Aussätzige, Missethäter am Kreuze, Auferstehung und Himmelfahrt 24, 10—53; Ehebrecherin Joh. 8, 1—11) scheint eher Anspruch auf Anerkennung machen zu können, sofern wenigstens der barmherzige und der aussätzige Samariter durch Verwandtschaft der Erzählung und der damit beabsichtigten Lehre, Lazarus und der verlorne Sohn durch die ganze Farbe und einzelne Züge der Schilderung (S. 227), Lazarus und der bußfertige Missethäter durch das παράδεισος (23, 43) und das damit verwandte κόλπος Ἀβραὰμ (16, 22) zusammenzugehören und ihnen durch Anmuth und Schönheit der Darstellung auch Jesus im Tempel und die Erscheinung in Emmaus sich anzureihen scheinen. Allein deßungeachtet können wir uns auch von der Realität dieses Werkes nicht überzeugen, da die „Lieblichkeit und Zartheit", die über dasselbe ausgegossen sein soll, sich wahrlich weder bei dem Vorfall in Nazareth noch bei der Verdammniß des reichen Mannes wiederfinden läßt und überhaupt ein zu vages (auch auf Maria und Martha, die Sünderin 7, 36. ff., auf Zachäus und den Jüngling von Nain anwendbares) Merkmal ist. Die Erzählung von Jesu Zurückbleiben im Tempel hebraisirt zwar nicht so stark wie die übrige Kindheitsgeschichte, gehört aber doch mit ihr zusammen; man erkennt dieß theils aus der Bemerkung (V. 51) καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει τὰ ῥήματα πάντα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, die schon V. 19 ganz in gleicher Weise gemacht wird und sich zudem nicht etwa blos auf V. 41. ff., sondern auch auf die von V. 22 an erzählten Ereignisse (Simeon und Hanna) zurückbezieht (auf die Antwort Jesu V. 49 kann das πάντα ταῦτα nicht gehen, da dieselbe so kurz ist und daher V. 50 mit τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς bezeichnet wird). Die Sprache hat eigentlich nur V. 42—45 weniger hebräische Farbe als die vorhergehenden Abschnitte, was daher rührt, daß Lukas die der Auffindung Jesu im Tempel vorangehenden Nebenumstände kurz zusammenfassend wiedergibt (daher die vielen Partizipien); allein von V. 46 an ist die Erzählungsweise ganz dieselbe wie sonst in Kap. 1 und 2 (z. B. 2, 15—19, und außerdem vgl. κατ' ἔθος τῆς ἑορτῆς mit 1, 9). Der hebraisirende Sprachtypus der übrigen Vorgeschichte tritt hauptsächlich in den von ihr sehr ausführlich wiedergegebenen Reden der einzelnen Personen hervor; hier aber kann er sich, eben weil die Reden sehr kurz sind, nicht so geltend machen wie dort. Zudem ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß dieses Stück ur-

ſprünglich für ſich ohne Zuſammenhang mit der übrigen Geſchichte der Kindheit Jeſu exiſtirt habe, da es dieſelbe auf ähnliche Weiſe abſchließt, wie 1, 80 die des Täufers; die erſte Hälfte dieſes Verſes (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*) hat ihr Gegenſtück in 2, 40 (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ᾽ αὐτό*), die zweite (*καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*) in V. 51. 52 (*καὶ κατέβη μετ᾽ αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρὲτ καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς — καὶ προέκοπτε σοφίᾳ κ. τ. λ.*) Die Berufung des Petrus hat mit der Heilung des Paralytiſchen, wie ſie Lukas erzählt, in der Anſchaulichkeit und Fülle der Schilderung und in der ſtarken Hervorhebung des außerordentlichen Eindrucks der Wunderkraft Jeſu (V. 9 *θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ*, vgl. V. 26 *καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου*), ſowie in den Einleitungsworten (V. 1—3. 17—19) eine ſo entſchiedene Verwandtſchaft, daß beide Erzählungen nicht wohl aus verſchiedenen Quellen abgeleitet werden können; ebenſo verhält es ſich mit der Todtenerweckung in Nain (7, 16 *ἔλαβεν δὲ φόβος ἅπαντας καὶ ἐδόξασαν τὸν θεόν*), welche hinwiederum mit dem Abſchnitt 24, 10—53 (V. 19. ff.) eine unverkennbare Aehnlichkeit zeigt (S. 243). Die Sabbathheilung 13, 10—17 erinnert an die Erzählung von Zachäus, theils durch das *θυγατέρα Ἀβραάμ* V. 16, theils durch die Art und Weiſe, wie V. 15. f. die menſchenfreundliche Wirkſamkeit Jeſu der jüdiſchen Geſetzlichkeit gegenübergeſtellt wird, und es wäre daher auch das Stück 19, 1—10 hieher zu ziehen, wogegen der barmherzige Samariter und die zehen Ausſätzigen mit der Perikope von der Sünderin und vom ſelbſtgerechten Phariſäer zuſammengeſtellt werden müſſen. Außerdem aber erhebt ſich gegen die Annahme dieſes ſechsten Werkes die Schwierigkeit, daß es zu wenig neuen Stoff enthält, um als beſonderes Evangelium gelten zu können; auch wenn man vorausſetzen wollte, es haben ſich dieſen Stücken noch einige weitere angereiht, wie z. B. die Perikope von der Ehebrecherin — dieſe jedoch keinenfalls in ihrer jetzigen Form, wie Jeder zugeben wird, der die ohne alles Leben und ohne allen Fluß in kurzen abgebrochenen Sätzen ſich fortbewegende, den Charakter einer ſpätern, nicht mehr klaſſiſchen Zeit ſo deutlich verrathende Erzählung mit den ſchönen Darſtellungen des Lukas vergleicht —, auch unter dieſer Vorausſetzung iſt es nicht

wahrſcheinlich, daß um ihrer willen ein eigenes, ſonſt mit den ältern ganz identiſches Evangelium geſchrieben wurde, und zwar um ſo weniger als ſie in Bezug auf Inhalt und Zweck keineswegs ſo beſtimmt ſich von andern Partien des Lukas abſcheiden, daß ſie als Grundlage eines eigenen, von einem neuen Standpunkt aus unternommenen Werkes gelten könnten, indem z. B. Lazarus mit der Bergrede viel näher zuſammengehört als mit den übrigen Stücken, mit welchen ihn Ewald, von äußeren formellen Aehnlichkeiten ausgehend, verbunden hat. Ein *ſiebentes Werk* ſoll die Lehren des Täufers an die verſchiedenen Volksklaſſen (3, 10—14), die Salbung durch die Sünderin, die Notiz über die galiläiſchen Frauen 8, 1—3, die Parabel vom reichen Mann 12, 16—21, das phariſäiſche Gaſtmahl 14, 1—24, den Haushalter und den ungerechten Richter, den ſelbſtgerechten Phariſäer (auch die Genealogie 3, 23. ff. und Mark. 16, 9—20) enthalten haben. Dieſe Parabeln und das Gaſtmahl gehören allerdings enger unter ſich zuſammen, aber was die kleinern Stücke betrifft, ſo iſt kein Grund da, dieſelben in Ein und daſſelbe Werk mit den übrigen zu verlegen, und ſonſt gilt gegen dieſes Werk im Allgemeinen Daſſelbe, was gegen das vorige geſagt wurde. Das *letzte Werk*, das Lukas nach Ewald benützte, enthielt die Kindheitsgeſchichte, die Todtenerweckung in Nain, Zachäus, Jeſus vor Herodes 23, 6—16, den Ausſpruch Jeſu über die Zerſtörung Jeruſalems 23, 27—31; es war eine hebräiſche Schrift, die Lukas in's Griechiſche überſetzte. Wir haben ſchon angegeben, daß mit dieſen Stücken auch die Auffindung Jeſu im Tempel, die Sabbathheilung Kap. 13, ein Theil der Auferſtehungsgeſchichte zuſammengehören; Ewald ſelbſt bemerkt (Jahrb. II. 219), die Stücke dieſes achten Werkes gleichen am meiſten denen des ſechsten (zu welchen die ſo eben genannten gehören), man könnte ſogar vermuthen, beiderlei Stücke ſeien eigentlich nur aus Einer Schrift, wenn nicht einige Gründe zur Unterſcheidung riethen, jedenfalls müſſe man annehmen, daß die Schrift VI dem Verfaſſer dieſer ſehr nahe ſtand. Dieſe Unterſcheidung halten wir für unbegründet, weil die geſchichtlichen Stücke beider „Werke" in ihrem Inhalt und in einzelnen Wendungen und Ausdrücken eine unverkennbare Verwandtſchaft zeigen, und weil es ganz in der Natur der Sache lag, daß Lukas in den von ihm mit aller Ausführlichkeit wiedergegebenen Kapp. 1 und 2 die hebraiſirende Sprachfarbe ſeiner Quelle weniger verwiſchte, als in den übrigen derſelben entnommenen Abſchnitten, die er um der Symmetrie des

ſprünglich für ſich ohne Zuſammenhang, doch ſchon zwiſchen Kap. 1
der Kindheit Jeſu exiſtirt habe, da , dieſer Beziehung zu bemerken,
abſchließt, wie 1, 80 die des Täuf nicht mehr eine einfache Ueber-
(τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐν ſein kann, was bei Kap. 1 wohl
ſtück in 2, 40 (τὸ δὲ παιδίο um nun auf einen feſtern Boden zu
σοφίας καὶ χάρις θεοῦ ἦν auf welchem die Ewaldiſche Hypotheſe
ἐρήμοις ἕως ἡμέρας Kombinationen ungeachtet ruht, müſſen
51. 52 (καὶ κατέβη Berührungspunkten, welche verſchiedene
ἦν ὑποτασσόμ darbieten, neben den äußern formellen
Die Berufung als Ewald gethan hat, und zugleich ein
wie ſie Luk wie bei Matthäus einſchlagen, indem wir in
rung und erzählung diejenigen Punkte aufſuchen, an welchen ſich
drucks Weiſe der Verknüpfung die Einfügung von Stücken,
καὶ Verfaſſer noch nicht in der von ihm ihnen gegebenen Stel-
tar
F erkennen läßt; wir werden an mehreren Stellen
finden, daß beide Wege uns in ganz unabhängiger und eben da-
durch vollkommen überzeugender Weiſe auf Ein und daſſelbe Reſultat
führen. Als Hauptquelle des Evangeliſten für ſeine Geſchichtser-
zählung läßt ſich mit Sicherheit (vgl. S. 230 ff.) ein judäiſches
Evangelium betrachten, das ſich zur Aufgabe ſetzte, die Wirk-
ſamkeit Jeſu noch beſtimmter als Matthäus vor Allem in ihrem Ver-
hältniſſe zum Volk Israel darzuſtellen, indem es Jeſum als den
Meſſias ſchilderte, der von Gott ſeinem Volke zugeſandt und, nach-
dem er ſich trotz des ihm überall entgegentretenden Unglaubens durch
ſeine wundervolle erlöſende und rettende Thätigkeit als ſolcher be-
währt hatte, durch das Leiden und Sterben, das der Haß der
höhern Klaſſen ihm bereitet, zu himmliſcher Herrlichkeit aufgenom-
men worden ſei. Das didaktiſche Element trat in dieſem Evange-
lium, obwohl nicht in gleichem Grade wie z. B. bei Markus, zurück
hinter dem geſchichtlichen (chriſtologiſchen), es legte das Hauptgewicht
auf die an Jeſu vorgegangenen und durch ihn vollbrachten wunder-
baren Thatſachen, es ſchilderte die ununterbrochen fortgehende, nach
allen Seiten hin ſich ausbreitende (namentlich nicht blos auf Galiläa
ſich beſchränkende) Thätigkeit Jeſu für die Rettung und Beſeligung
ſeines Volkes, die ſich immer wieder in neuen Erweiſungen offen-
barende übermenſchliche „Kraft" ſeines Wirkens, die immer höher
von Stufe zu Stufe fortſchreitende, in der Himmelfahrt ihren Ab-
ſchluß findende Verherrlichung ſeiner Perſon. Als Beſtandtheile eines
ſolchen Evangeliums machen ſich kenntlich alle diejenigen Stücke, welche

're Bestimmung der Sendung Jesu für das israelitische
r nicht auf Lukas selbst zurückzuführenden Weise aus-
benso diejenigen, welche sich den erstgenannten durch
es Inhalts und der Form untrennbar anschließen.
oren hieher der Jüngling von Nain und die Aufer-
schichte (S. 243), die Sabbathheilung 13, 10. ff. und
us (S. 228. f. 232), der Ausspruch 13, 32. f. *εἴπατε τῇ ἀλώ-
πεκι ταύτῃ· — δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πο-
ρεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην* (vgl. 7, 16. 24, 19) *ἀπο-
λέσθαι ἔξω Ιερουσαλὴμ* und damit wohl auch alles Uebrige, was Herodes
betrifft (S. 245), die Aussprüche über die Zerstörung Jerusalems 19,
41. ff. 23, 28 (S. 230), die Berufung des Petrus (S. 229. 252), die
Heilung des Paralytischen (ebd.), der Hauptmann von Kapernaum
(S. 229), der Reisebericht von 9, 51 an (S. 236), die schon 9, 51 er-
wähnte, V. 44. ff. mit der Auferstehungsgeschichte (V. 25. ff.) verwandte
Himmelfahrt 24, 44—51, die hier nicht wie bei Matthäus fehlen
konnte, weil, je bestimmter die Erscheinungen Christi vor seinen
Jüngern fixirt und je näher sie der gewöhnlichen irdisch-menschlichen
Realität gerückt waren, desto weniger die Darstellung seiner Erhe-
bung über diese irdische Welt fehlen durfte, sodann die von Lukas
ganz als Vorbild dieses Scheidens Jesu von der Erde behandelte
Verklärung, die Darstellung der Verurtheilung und Kreuzigung, die
23, 6. ff. mit 3, 19 und 13, 31 (Herodes), 23, 5 mit der in Ver-
gleich zu Matthäus und Markus früher angesetzten Reise nach Judäa
(9, 51) und mit der Erwähnung Judäa's 7, 17 (vgl. S. 232) sich
berührt. Weiterhin führt auf dieses Evangelium zurück die hohe
Bestimmung, die 22, 31. f. Petrus angewiesen wird (*σύ ποτε ἐπι-
στρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου κ. τ. λ.*) in ähnlicher Weise,
wie er schon 5, 10 (vgl. Ewald zu d. St.) als der Jünger er-
scheint, der von Jesu zuerst und für sich allein berufen wird und
durch seinen Anschluß an ihn auch Andere nach sich zieht, ebenso die
übrigen Reden bis V. 38 (S. 250). Auch die in unsrem Evange-
lium (S. 141) nicht mehr vollständig erhaltene Darstellung der
Belehrungen des Täufers und der Empfänglichkeit, mit welcher die-
selben im Gegensatz zu der Gleichgültigkeit der höhern Klassen von
dem niedern Volk aufgenommen worden waren (3, 10. 12. 14. 21.
vgl. 20, 6), gehört in diese Quelle *), die ebenso auch (13, 17.

*) Dagegen scheint 7, 18—38 (die Botschaft des Täufers) gefehlt zu haben,

19, 48. 5, 1) ihrer ganzen Tendenz gemäß die Anhänglichkeit des Volks an Jeſum im Gegenſatze zu der Feindſchaft der Phariſäer und Schriftgelehrten in ſehr ſtarken Farben darſtellte. Aus letzterem Grund ſind weiter zu ihr zu rechnen die Schilderung des mächtigen Eindrucks, den Jeſus bei ſeinem erſten Auftreten in Kapernaum machte (beſonders V. 42), und ebenſo alle Stellen, welche die von Stufe zu Stufe ſich ſteigernde Verehrung der ὄχλοι für Jeſum ſchildern, 5, 15. 6, 17—19. 8, 40. ff. (wo die heilende δύναμις wie 5, 17) und 9, 43, damit aber zugleich auch die Erzählungen, zu denen dieſe Stellen gehören, ſoweit ſie von Matthäus abweichen, nämlich die Dämonenaustreibung in Kapernaum (S. 241) und im Gebiet von Geraſa, die Tochter des Jairus, die Heilung des Mondſüchtigen, und zwar um ſo mehr, als die beiden letztern mit der Todtenerweckung in Kap. 7 die Bezeichnung der von Jeſu Geretteten als „μονογενεῖς“ gemein haben. Was die Reden betrifft, welche dieſe Quelle enthielt, ſo mußte ſie auf der einen Seite die Reiſe nach Jeruſalem natürlich auch mit Redeſtücken (διδάσκων κατ' ὄλης τῆς Ἰουδαίας ἕως ὧδε 23, 5) ausſtatten, daher z. B. die Gleichniſſe vom Senfkorn und Sauerteig erſt hier ihre Stelle bekamen; andrerſeits aber haben wir S. 234 bereits geſehen, daß ſie zwiſchen Kap. 9 und 20 unmöglich ſo viele Reden und Fakta enthalten konnte als unſer Evangelium; die Reden ſcheinen meiſtens kurz geweſen zu ſein, in der Art, die man 3, 10. ff. 13, 1—5. 6—9. 18—21. 32—35 wiedererkennt; man darf daher annehmen, daß jedenfalls die kurzen Stücke 9, 46—50 (vgl. dag. Matth. 18, 1—35). 9, 56—62. 11, 1. ff. (wo wieder die Vorausſetzung der engen Verwandtſchaft zwiſchen der Lehre des Täufers und der Lehre Jeſu durchblickt) gleichfalls in dieſem Evangelium enthalten waren. Das Stück 13, 1. ff. lag nach V. 1 (παρῆσαν δέ τινες ἐν τῷ αὐτῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων) zu ſchließen, dem Lukas in beſtimmter chronologiſcher Verbindung mit dem Vorhergehenden, mithin wahrſcheinlich bereits in einer hiſtoriſchen Schrift vor; aus demſelben Grunde muß aber auch ſchon von Kap. 12 Manches in derſelben geſtanden haben. Ebenſo war mit der Warnung vor Herodes (13, 31 ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ

---

weil dieſe Erzählung auf Johannes ein weniger günſtiges Licht wirft. Wahrſcheinlich iſt dieß die Urſache davon, daß Lukas in dieſem Abſchnitt ganz von Matthäus abhängig iſt (S. 142. ff.).

προσῆλθόν τινες Φαρισαῖοι) urſprünglich ganz beſtimmt verbunden und daher wohl ſchon in dieſer Schrift enthalten die in Vergleich mit Matth. 7, 13. 22. f. 8, 11. 12. 25, 1. ff. 19, 30 — 20, 16. ſo kurze Perikope 13, 23—30, die offenbar eine für ein Evangelium, wie wir es hier vorausſetzen, ganz charakteriſtiſche epitomatoriſche Zuſammenſtellung einer Reihe von Hauptlehren Jeſu iſt. Ganz daſſelbe gilt von 17, 1—4. In den eschatologiſchen Partien dieſer Schrift (die ja ſolche nothwendig haben mußte) ſind wiederum die Beziehungen auf Judäa und Jeruſalem (21, 22. ff.), die nicht wohl alle blos von Lukas herrühren, charakteriſtiſch. An Reden gegen die Phariſäer (z. B. Kap. 5—7. 19. 20) war dieſe Schrift ihrer Tendenz zufolge ziemlich reich, wie denn wohl ſchon in ihr die antijüdiſche Faſſung der Parabel 19, 12. ff. enthalten war (ſ. unten). Die Reden an die Jünger waren, wie aus 17, 1—4. 21, 5—36 (nach Abzug der Zuſätze des Lukas), wahrſcheinlich auch aus 9, 46. ff. zu ſchließen iſt, viel kürzer als bei Matthäus, ſie trugen, da für dieſes Evangelium das Höhere, Uebermenſchliche der Perſon und Sache Jeſu ſchon die Hauptſache war, wohl bereits den Charakter ſcharfer und tadelnder Aufforderungen, ihrer hohen Beſtimmung ſich würdig zu machen, an ſich (vgl. S. 201), mußten aber, weil ebenſo auch die Feindſchaft der oberen Klaſſen gegen das Evangelium ſehr ſtark hervorgehoben war, auch viele Ermunterungen zu furchtloſem Vertrauen enthalten, daher (ſ. S. 168) die lukaniſche Bergrede, die namentlich auch auf Verfolgungen von Seiten der jüdiſchen Hierarchie anſpielt, in der Hauptſache ſchon innerhalb dieſes Evangeliums geſtanden haben muß. Auch an Ermahnungen zu innerem Frieden konnte es, wenn die Schrift auf äußere Bedrängniſſe ſo beſtimmte Rückſicht nahm, nicht fehlen, daher wohl nicht nur 9, 46—50 und 17, 1—4, ſondern auch 22, 24. ff. (vgl. S. 167) in ihr enthalten und wohl abſichtlich gerade auf den feierlichen Moment des letzten Mahles Jeſu mit den Seinigen verlegt war. Daß in einer Schrift dieſer Art die Ermahnungen zur Treue 22, 31. ff. und zur Gefaßtheit auf Gefahr und Bedrängniß V. 35. ff. ganz an ihrem Platze waren, verſteht ſich von ſelbſt. Auch die Erzählung von Maria und Martha ſtand wohl bereits in dieſem die Reiſe Jeſu nach Judäa ausführlicher als Matthäus darſtellenden Evangelium. Der Vorfall in Nazareth 4, 16. ff. trägt zwar in der Geſtalt, in welcher er jetzt vorliegt, ſehr beſtimmt lukaniſche Sprachweiſe an ſich (λόγοι τῆς χάριτος A.G. 14, 3. 20, 32; πάντως A.G. 28, 4;

ἀτενίζοντες A.G. 3, 4. u. ſ., ἐμαρτύρων αὐτῷ A.G. 22, 5 u. ſ.), war aber deßungeachtet der Hauptſache nach wohl ſchon in dieſem Evangelium enthalten, das in ſeinen Schilderungen auch ſonſt ſtärkere Farben und Kontraſte (namentlich auch das überraſchende Eintreten unerwarteter Ereigniſſe 5, 8. 24, 15. 36) liebte und durch ſeine ganze Tendenz ſich darauf angewieſen ſehen mußte, die Nichtanerkennung Jeſu von Seiten der Bewohner Nazareths in eine Nichtanerkennung Nazareths als paſſenden Ortes ſeiner Wirkſamkeit von Seiten Jeſu umzuwandeln (ſ. S. 205). Auch der eigenthümliche Zug, daß Jeſus namentlich vor bedeutenderen Akten ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit ſich in die Einſamkeit zurückzieht, um zu beten (5, 16. 6, 12. 9, 18. 11, 1. 3, 21), ſcheint dieſem Evangelium anzugehören, welches damit ohne Zweifel die hoheprieſterliche Thätigkeit Jeſu für ſein Volk (vgl. 19, 41. 23, 34. 43) ausdrücken wollte (ſ. hierüber S. 244); die Setzung des πνεῦμα ἅγιον ſtatt der βασιλεία θεῦ in der erſten Bitte des Vaterunſers (11, 2. vgl. V. 13) trifft damit zuſammen, daß 3, 21. f. der heilige Geiſt auf Jeſum, während er im Gebet begriffen iſt, herniederſteigt; das Gebet erſcheint hier wie Jak. 5, 13. ff. (vgl. S. 222) als das Mittel, durch welches die Kräfte des göttlichen πνεῦμα (z. B. die Heilkraft Jeſu ſelbſt vgl. 5, 16 und 17) errungen werden (wovon auch Matth. 17, 21 τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ eine Spur erhalten iſt). Die Faſſung der Himmelsſtimme bei der Taufe (3, 22), die in manchen Handſchriften des Lukas ſich findet, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, läßt ſich nicht anders erklären, als durch die Vorausſetzung, daß der Evangeliſt ſelbſt (vgl. A.G. 13, 33) noch ſo geſchrieben hatte (da man ſonſt nicht ſieht, warum dieſe Variante eben nur in das dritte Evangelium gekommen ſein ſollte); auch dieß führt uns auf ein jüdiſch-chriſtliches Evangelium zurück, das ſich wie 19, 46. 24, 25. ff. 44. ff. 4, 25—27 (πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἠλίου κ. τ. λ.) noch näher an das alte Teſtament anſchloß, als es im jetzigen Lukas ſonſt der Fall zu ſein pflegt. Aber freilich entſteht aus dieſer Annahme die Schwierigkeit, daß in Folge hievon die Vorgeſchichte 1, 5 — 2, 40, nach welcher Jeſus nicht erſt ſeit der Taufe, ſondern ſchon durch ſeine Geburt der Χριστός und υἱὸς θεῦ iſt, von Kap. 3 getrennt und einer beſonderen Quelle zugewieſen werden zu müſſen ſcheint, wofür man auch den Umſtand geltend machen könnte, daß die Genealogie 3, 23. ff., wie man aus dem Einſchiebſel ὡς ἐνομίζετο ſieht, ur-

ſprünglich einer Quelle entlehnt iſt, welcher Jeſus noch als Sohn Joſephs galt. Je zahlreichere und beſtimmtere Aehnlichkeiten wir oben zwiſchen der Vorgeſchichte und denjenigen Stücken gefunden haben, die wir unſrem judäiſchen Evangelium zuweiſen müſſen, deſto weniger ſcheint ſich unſre bisherige Vorausſetzung über das letztere durchführen zu laſſen, ſondern unter den Stücken, die wir demſelben zugewieſen, eine Trennung gemacht werden zu müſſen, bei welcher jedenfalls die Kap. 1 und 2 am nächſten verwandten Stücke (Jüngling von Nain, Zerſtörung Jeruſalems 19, 41. ff., Erſcheinung in Emmaus) mit der Vorgeſchichte, andere aber mit der Kap. 3 zu Grund liegenden Quelle in Eins zuſammenzunehmen wären. Allein aus der Art und Weiſe, in welcher Juſtin, der unſre Synoptiker ſchon kannte, dial. c. Tr. 87. f. die aus dem σήμερον γεγέννηκά σε möglicherweiſe ſich ergebende Meinung abzuwehren ſucht, daß Jeſus erſt bei der Taufe der υἱὸς θεῦ geworden ſei, folgt, wie Hilgenfeld (Evv. Juſtin's S. 165) gezeigt hat, daß er dieſe Faſſung wo nicht in allen, ſo doch gerade in den bedeutendſten ſeiner Evangelien vorfand, und ebendarum auch in ſolchen, die bereits die übernatürliche Geburt enthielten (da die Evangelien der letztern Art für Juſtin gerade die wichtigſten und von ihm vorzugsweiſe gebrauchten waren), und es kann folglich auf die Stelle 3, 22 eine Trennung zwiſchen Kap. 3 und der Vorgeſchichte nicht gegründet werden, und zwar um ſo weniger, da die Schilderung der Thätigkeit des Täufers in Kap. 3 (V. 21 ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν; V. 15 διαλογιζομένων πάντων und die Ermahnungen an die verſchiedenen Volksklaſſen V. 10. ff.) ganz mit 1, 17. 77. ff. übereinſtimmt und auch in Kap. 3 Johannes mit ganz beſonderer Bedeutung und Wichtigkeit hervortritt, was ſo weit geht, daß V. 21, nachdem bis V. 20 eine vollſtändige (obwohl V. 18—20 abgekürzte) Darſtellung ſeiner Thätigkeit und Geſchichte gegeben iſt, die Taufe Jeſu nur ganz kurz und obenhin nachgetragen wird (über die weitere Verwandtſchaft der Vorgeſchichte mit Kap. 3. 7. 13 u. ſ. vgl. S. 242. ff.). Man könnte etwa auch das weitere Bedenken erheben, daß der lyriſche Schwung der Reden in Kap. 1 und 2 mit der zum Theil (3, 11. ff.) farbloſen Kürze der Reden in dieſer Quellenſchrift nicht zuſammenſtimme, allein bilderreich ſind dieſelben in der Regel doch (4, 23. 5, 10. 9, 58—62. 13, 6. ff. 24. ff. 19, 40. 22, 31. ff.) nicht weniger als z. B. 2, 34. 35, und bei den Hymnen des erſten Kapitels iſt der Umſtand in Rechnung zu ziehen, daß der Verfaſſer ſich hier voll-

kommen frei bewegen konnte, was 3, 11. ff. und ſonſt nicht der Fall war; es findet hier ein ähnliches Verhältniß ſtatt, wie z. B. zwiſchen den poetiſchen Schilderungen und Ergüſſen des Buchs Sirach (Kap. 24. 43. ff.) und ſeinen proſaiſch gehaltenen didaktiſchen und paränetiſchen Beſtandtheilen. Aus der Genealogie läßt ſich nichts Sicheres ſchließen; ſie kann ſchon in der Quellenſchrift hier oder anderswo geſtanden ſein (indem es in Judäa, wo die nächſten Verwandten Jeſu an der Spitze der Chriſtenheit ſtanden, nicht an ſolchen Genealogien fehlen konnte), ja es muß ſich ſo verhalten haben, da eine Schrift, welche der Wirkſamkeit Jeſu und ſeines Vorläufers eine ſo innige Beziehung auf das Volk Israel gab, wie es in Kap. 1 und 2 geſchieht, auch eine davidiſche Genealogie nicht bei Seite laſſen konnte (was man annehmen muß, auch wenn man mit Ewald die Vorgeſchichte nebſt 7, 11—17 u. ſ. einem eigenen Werke zuweiſen wollte). Durch die Hinzunahme der beiden erſten Kapitel tritt der jüdiſch-chriſtliche Charakter und die judäiſche Entſtehung und Tendenz des Ganzen erſt vollends in ihr ganzes Licht, weil hier die 7, 16. 24, 21 und ſonſt blos vorausgeſetzte Anſchauung von Jeſu direkt ausgeſprochen und die 11, 1. 20, 6 ſich zu erkennen gebende enge Verbindung zwiſchen Jeſu und dem großen Propheten aus Judäa beſtimmt dargeſtellt und ſogar auf ein Verwandtſchaftsverhältniß beider Männer zurückgeführt wird; nur ein Schriftſteller, der ſo innig wie der Verfaſſer der Vorgeſchichte von der Anſchauung durchdrungen war, daß der urſprüngliche Zweck der Sendung Johannis und Jeſu kein anderer geweſen ſei als der, das Volk Israel in den Beſitz der längſt erſehnten meſſianiſchen Zeit zu ſetzen (die „Heimſuchung des Volks" von Seiten des Gottes ſeiner Väter), nur ein ſolcher Schriftſteller konnte ſich berufen fühlen, gerade ſolche Thaten und Reden Jeſu, welche dieſen Zweck ausſprechen und zu lebendiger Darſtellung bringen, zu ſammeln und der evangeliſchen Geſchichtſchreibung einzuverleiben; nur ein Solcher kann der Urheber einer Schrift ſein, in welcher die begeiſterte Erinnerung an die ebenſo großartige als menſchenfreundliche Wirkſamkeit Jeſu in allen Gebieten des jüdiſchen Landes und der Schmerz über die unheilvolle Verſchmähung derſelben von Seiten ſeiner Oberhäupter noch überall durchklingt, und wir müſſen daher bei der Annahme ſtehen bleiben, daß der prieſterliche Verfaſſer der Vorgeſchichte (ſ. S. 244) auch der Urheber der mit ihr verwandten Partien des übrigen Evangeliums ſei. Dieſes Evangelium war das erſte, welches den Be-

gebenheiten und Handlungen der evangeliſchen Geſchichte den Vorrang vor den Lehren einräumte und namentlich ſich beſtrebte den Tod Jeſu, dieſes σκάνδαλον für die Juden, als die nothwendige Erhebung des Meſſias zu ſeiner himmliſchen Herrlichkeit aufzufaſſen, während Matthäus dabei ſtehen geblieben war, die Unſchuld und die göttliche Sendung des Gekreuzigten durch das eigene Zeugniß ſeiner Feinde und durch einige außerordentliche Ereigniſſe bei ſeinem Tode zu beurkunden. Wir können den Standpunkt, auf den es ſich ſtellte, nicht beſſer bezeichnen als durch einige Stellen der erſten Kapitel in der Apoſtelgeſchichte, welche ihn geradezu ausſprechen (2, 22 Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν —, V. 36 κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν, 3, 21 ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν, vgl. Luk. 1, 70). Die übernatürliche Geburt tritt freilich in dieſen und andern Stellen (3, 13 τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν. 4, 27 ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας) nirgends hervor, ſondern mehr der Begriff des προφήτης 3, 22 (wie Luk. 7, 16. 13, 33. 24, 19), der in der Vorgeſchichte fehlt, die Würde des Χριστός iſt nach A.G. 2, 36. 4, 27 Jeſu erſt ertheilt (mit der Taufe oder erſt mit der Auferſtehung und Erhöhung 2, 33, wo der nur aus einem hebräiſchen Original erklärbare Dativ τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ zu bemerken iſt), daher man auch von hier aus wieder auf die Annahme zurückgeführt werden könnte, Lukas habe eine eigene Kindheitsgeſchichte und neben ihr ein Evangelium und eine Darſtellung der älteſten Geſchichte der jeruſalemiſchen Gemeinde vor ſich gehabt, in welchen Jeſus erſt der durch die Taufe mit dem göttlichen Geiſt „geſalbte", durch Tod und Auferſtehung zum κύριος erhobene Sohn Davids und „Diener Gottes" war, der ſich während ſeines Lebens durch „Zeichen und Wunder" insbeſondere auch als der von Moſes verheißene προφήτης erwieſen hatte; allein es iſt zu beachten, daß auch dem Verfaſſer der Vorgeſchichte nicht die übernatürliche Erzeugung, die er blos vorausſetzt und zu ſeiner poetiſchen Schilderung des Verhältniſſes Jeſu zu Johannes verwendet, ſondern die davidiſche Abkunft Jeſu und ſeine Beſtimmung der Erbe ſeines Vaters David zu werden die Hauptſache (1, 32. 33. 2, 11), und daß die Idee des προφήτης doch immer nur ein Nebenbegriff iſt, der wohl

bei der Darſtellung des Lehrens und Wirkens Jeſu, nicht aber bei der Erzählung ſeiner Geburt ſeinen Platz finden konnte, während auf der andern Seite in der Apoſtelgeſchichte (obwohl auch hier das ἅγιος παῖς an τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον Luk. 1, 35, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 4, 34 erinnert) den Juden gegenüber die dem Gebiet des Innerchriſtlichen angehörige Lehre von der übernatürlichen Empfängniß nicht anwendbar war. — Die hohe Stellung, welche hienach dieſes Evangelium der Perſon Jeſu anwies, ſtimmt auch ganz mit dem Umſtande zuſammen, daß es, wie zum Theil ſchon Matthäus gethan hatte, ſeiner israelitiſch nationalen Tendenz ungeachtet die Heiden vom Meſſiasreich nicht nur nicht ausgeſchloſſen wiſſen wollte, ſondern die Berufung derſelben zur Theilnahme am Evangelium als eine Thatſache auffaßte, welche, als nothwendige Folge des jüdiſchen Unglaubens, ſchon von Jeſus ſelbſt vorausgeſehen und (durch die Erwählung der 72 Jünger, ſ. unt.) vorbereitet worden, nicht aber, wie es nach Matth. 10, 5. 6 den Anſchein hatte, erſt hintennach gegen den urſprünglichen Sinn des Stifters erfolgt ſei; der Univerſalismus des chriſtlichen Heils war in dieſem Evangelium zwar noch nicht der poſitive Grundgedanke des Ganzen, wie aus der Vorgeſchichte und den ihr verwandten Partien der übrigen Geſchichtserzählung hervorgeht; aber er war als ein berechtigtes und weſentliches Moment des urſprünglichen Chriſtenthums ſelbſt anerkannt, weil eben jener bei Matthäus vorliegende Widerſpruch zwiſchen dem Urſprünglichen und Dem, was ſich ſpäter daraus entwickelt hatte, beſeitigt werden ſollte; kurz das Evangelium nahm etwa denſelben Standpunkt ein, wie die Apokalypſe, welche von Chriſtus, obwohl er zunächſt blos der Sohn David's, der Löwe aus dem Stamme Juda iſt, doch die Herbeiführung einer neuen Theokratie erwartet, an welcher nicht nur Israeliten, ſondern auch Menſchen aus andern Völkern und Zungen theilhaben, mittelſt welcher auch den Heiden die Macht und Herrlichkeit des Einen Gottes offenbar werden ſoll (7, 9. ff. 21, 24—26, vgl. hiemit Luk. 2, 32 φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ισραήλ). Aus der univerſelleren Richtung dieſes Evangeliums erklären ſich nicht nur Aenderungen wie 8, 39 (S. 196), ſondern namentlich die Stelle 9, 51. ff., welche ganz dazu geeignet war daran zu erinnern, wie der Meſſias Israels „ſein Mitleiden auch auf die ἔθνη ausgedehnt habe" (Clem. hom. 3, 19), um hiedurch auch ſeinem Volk Israel zu zeigen, daß er dazu gekommen ſei, überall „das Verlorene zu

retten", und darauf hinzuweiſen, daß ſeine Wirkſamkeit nicht auf Israel beſchränkt ſei, ſondern im Falle fortwährender Unempfänglichkeit des jüdiſchen Volkes auch noch andere Gebiete aufzuſuchen wiſſen werde. Die Entſtehung dieſes Evangeliums kann einerſeits nicht vor der Zerſtörung Jeruſalems, andrerſeits nicht ſehr viel ſpäter als dieſes Ereigniß angeſetzt werden, da die Erinnerung an daſſelbe noch ſo ganz beſonders ſtark und lebhaft iſt, und da die Stelle 13, 1 (S. 231) möglicherweiſe eben dieſer Schrift urſprünglich angehören könnte. Später als das Matthäusevangelium, welchem es z. B. die Verſuchung und Verklärung entnommen haben muß (vgl. S. 88. ff.), iſt es allerdings entſtanden; es geht dieß namentlich auch aus der Kindheitsgeſchichte hervor, in welcher das Verhältniß beider Darſtellungen dieſes iſt, daß Matthäus das erſt in die Geſchichte einführt, was in der Luk. 1. 2 vorliegenden Erzählung bereits die vorausgeſetzte und nun weiter ausgeführte Grundlage des Ganzen iſt. Bei Matthäus wird einfach erzählt, daß Jeſus in übernatürlicher Weiſe erzeugt ſei, bei Lukas erſt kommen die Vorbereitungen hinzu, durch welche ein ſo außerordentliches Ereigniß eingeleitet werden muß, wenn es nicht gar zu unvermittelt und unerwartet für die dabei betheiligten Perſonen eintreten und zugleich ſeine unendlich hohe Bedeutung gehörig in's Licht geſetzt werden ſoll; bei Matthäus wird die Geburt Jeſu in Bethlehem aus der altteſtamentlichen Prophetie eben erſt abgeleitet und die nun hieraus entſtehende Schwierigkeit, daß Jeſus, obwohl er und ſeine Familie nach Nazareth gehörten, in Judäa geboren ſein ſoll, noch in ganz einfacher Weiſe dadurch bei Seite geſchafft, daß Bethlehem geradezu als urſprünglicher Wohnort des Joſeph und der Maria behauptet und ſodann 2, 1—23 eine Erzählung gegeben wird, welche erklären ſoll, wie es kam, daß die Familie Jeſu Judäa verlaſſen mußte und auch ſpäter nicht wieder in dieſes Land zurückkehren konnte, ſondern ſich in Galiläa anſiedelte; bei Lukas aber iſt bereits wieder ein Weg dazu gefunden, die nazarethaniſche Herkunft Jeſu mit der bethlehemitiſchen Geburt zu vereinigen und ſo Beides, die Erinnerung an die wirklichen geſchichtlichen Verhältniſſe und die Prophetie, welche bei Matthäus in einen Widerſpruch zu einander gekommen ſind, wieder auszugleichen. Durch die Stelle im Hymnus des Zacharias, welche von der nun anbrechenden meſſianiſchen Zeit Befreiung aus der Macht der Feinde des jüdiſchen Volks und ungeſtörten Gottesdienſt (λατρεύειν αὐτῷ – πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν) erwartet, könnte

man ſich freilich verſucht finden, für die lukaniſche Kindheitsgeſchichte in die Zeit vor der Zerſtörung Jeruſalems zurückzugehen, in welcher die paläſtinenſiſche Chriſtenheit noch eine ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τῷ Ἰσραήλ durch den vom Himmel wiederkehrenden Meſſias und damit auch eine Herſtellung ungeſtörten Gottesdienſtes in der ἁγία πόλις erwarten konnte; aber man darf jene Worte des Zacharias nicht als buchſtäblichen Ausdruck der Anſchauungen des Schriftſtellers faſſen, da ja dieſer, er mochte ſo früh ſchreiben und ſo durchaus jüdiſchnationelle Meſſiashoffnungen hegen als er wollte, doch jedenfalls ein Meſſiasreich erwartete, deſſen Theilnehmer im Beſitze der ζωὴ αἰώνιος ſein würden, wozu z. B. das πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν in ſeinem wörtlichen Sinne genommen nicht paßte; er läßt den Zacharias, der an der Grenze des alten und des neuen Bundes ſteht, (und zwar zudem vielleicht nach dem Vorbilde älterer Darſtellungen) im Geiſt des erſtern reden, was geſchichtlich ganz treffend und ſachlich ganz unverfänglich war, da die ſo von ihm ausgeſprochenen Hoffnungen ihrem weſentlichen Gehalte nach auch für den Verfaſſer doch richtig waren, und da eben die Erfüllung der altteſtamentlichen Verheißungen hier hervorgehoben werden ſollte. Der Standpunkt des Verfaſſers iſt auch hier derſelbe mit dem des Apokalyptikers, welcher gleichfalls von der durch den Meſſias herbeizuführenden Theokratie namentlich bleibenden Schutz ihrer Theilnehmer gegen alle ihre Feinde (20, 4—10. 21, 24—26) und damit auch die Möglichkeit ihrem Herrn und Gott ungeſtört in alle Ewigkeit zu dienen (λατρεύσουσιν αὐτῷ 22, 4) erwartet. Ohne Zweifel war ſeine Schrift ein auf der Grundlage des älteren Markus entſtandenes petriniſches Evangelium; es iſt dieß mit Sicherheit zu ſchließen aus der hohen Bedeutung, welche dieſer Apoſtel 5, 1. ff. 22, 31. f. einnimmt und in der urſprünglichen, noch nicht verkürzten Faſſung von Stellen wie 9, 20 und 24, 34 (wo eine Erzählung einer dem Petrus zu Theil gewordenen Chriſtophanie zu Grund liegt) einnehmen mochte, und es ſtimmt dieſe Annahme auch mit dem toleranten Sinne des Verfaſſers gegen die Heidenwelt zuſammen. Die Stelle 22, 32 σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου zeigt, daß daſſelbe (vgl. 24, 21) das Wanken des Glaubens der Jünger an Jeſus noch viel ſtärker als Lukas dargeſtellt hatte und Petrus als den Apoſtel betrachtete, der am meiſten dazu beitrug, die Verzagten und Verſprengten wieder zu ſammeln und aufzurichten (vgl. oben S. 255 und Mark. 16, 7. 1 Kor. 15, 5);

mit dieſer Darſtellung ſtimmt auf merkwürdige Weiſe überein die Angabe Juſtin's dial. 53 *μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ διεσκεδάσθησαν*, ap. mai. 50 *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτῆ πάντες ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι αὐτόν* und dial. 106 *μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἁφίξασθαι αὐτῆ ὅτε ἐσταυρώθη*, eine Angabe, die wie die Himmelsſtimme bei der Taufe (S. 259) auf ein Evangelium, wie wir es hier vorausſetzen, (obwohl auf eine ſpätere griechiſche Bearbeitung deſſelben) zurückzuführen iſt, da ſie ſonſt bei dieſem überall an ſchriftliche Nachrichten über die Geſchichte Jeſu ſich haltenden Schriftſteller unerklärlich wäre. Auch der Ausſpruch Jeſu Clem. hom. 3, 53 *ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν εἰπὼν Προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος* etc. kann, da die Homilien das ebionitiſche Matthäusevangelium noch nicht kennen (S. 126), nur in einem älteren judenchriſtlichen Evangelium geſtanden haben, und in welchem beſſer als eben in dieſem Petrusevangelium, das Luk. 4, 18. ff. Jeſu eine ganz ähnliche Erklärung in den Mund legt (*πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ — σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη*), das Jeſus ſo oft *προφήτης* nennt, und deſſen Fortſetzung in A.G. 3, 22 den Petrus Jeſum als den Deut. 18 verheißenen Propheten bezeichnen läßt? Wenn Lukas 1, 1. 2 von „vielen" Darſtellungen der evangeliſchen Geſchichte ſpricht, die auf die Auktorität von *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* zurückgingen, ſo konnte er nicht blos Matthäus und den ältern Markus (welcher letztere keine eigentlich geſchichtliche Schrift war), er mußte vielmehr jedenfalls noch ein drittes Geſchichtswerk dieſer Art vor ſich haben, und vielleicht weiſt gerade der Ausdruck *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* auf Petrus hin, da (von Johannes, den Lukas noch nicht kannte, abgeſehen) unter den Apoſteln, auf die man Evangelien zurückführte, nur Petrus ein *ἀπ' ἀρχῆς α.* im eigentlichen Sinne des Wortes war. Wir werden ſpäter finden, daß im ältern Markus die Ereigniſſe beim erſten Auftreten Jeſu in Kapernaum ebenſo erzählt waren, wie bei Lukas; wir ſahen früher (S. 109), daß ſeine Wundererzählungen zum Theil von denen des Matthäus verſchieden waren und (z. B. die Heilung des Blinden in Jericho) Lukas näher ſtanden, und können daher nicht zweifeln, daß er für den Verfaſſer des hier vorausgeſetzten Evangeliums (obwohl derſelbe auch Matthäus benützte) bei den galiläiſchen Ereigniſſen eine Hauptquelle war, und dieß einmal zugegeben, ſo iſt es ganz natürlich, daß auch dieſes neue Evangelium, das großentheils nur eine Ueberarbei-

tung jener älteren petriniſchen Schrift enthielt und namentlich manche auf Petrus bezügliche Elemente nachzutragen ſuchte, die Auktorität dieſes Apoſtels für ſich in Anſpruch nahm und ſo dem Lukas als eine auf petriniſcher παράδοσις ruhende διήγησις zukam. Daß man die in unſern Evangelien nicht zu findenden Citate Juſtins und der Homilien nicht auf abweichende Recenſionen unſrer Synoptiker (wie Ritſchl will) und ebenſowenig auf eigentlich apokryphiſche oder gar häretiſche Evangelien zurückführen kann, indem namentlich die Homilien ſo orthodox kirchlich ſind, daß ſie allem Anſcheine nach ſogar das vierte Evangelium benützen, wird ſpäter (bei Markus Abſchn. V.) nachgewieſen werden; daß ſie ein Petrusevangelium vorausſetzen, iſt durchaus wahrſcheinlich, weil wir wiſſen, daß ein orthodoxes, höchſtens in wenigen Einzelheiten zu beanſtandendes Petrusevangelium wirklich exiſtirt hat und von jüdiſchen und katholiſchen Chriſten des Orients gebraucht wurde, während andere judenchriſtliche Evangelien mit Ausnahme des Matthäus nie in kirchlichem Gebrauche waren; daß man ebenſo wie die Frage nach der Quelle jener Citate auch die nach der Hauptquelle des Lukas nur durch die Annahme dieſes Petrusevangeliums befriedigend löſen kann, iſt im Obigen bereits hinlänglich gezeigt, und daß dieſe Annahme durch die ſchwerlich zufällige Verwandtſchaft juſtiniſcher und klementiniſcher Anführungen mit lukaniſchen Stellen in merkwürdiger Weiſe beſtätigt wird, kann gleichfalls nicht wohl in Abrede geſtellt werden. Sehr zu beachten iſt neben dieſen Spuren des Petrusevangeliums weiter auch die Stelle Clem. Strom. VI. p. 636, wo es heißt: *Φησὶν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις Ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τῷ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι καὶ διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι· μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ οὐκ ἠκούσαμεν.* Dieſe Worte, obwohl zunächſt nicht dem εὐαγγέλιον, ſondern eher dem κήρυγμα Πέτρου entnommen, weiſen uns doch auf das erſtere zurück, ſie ſind wohl nichts Anderes als eine kurze, jedoch bereits univerſaliſtiſcher gehaltene Zuſammenfaſſung Desjenigen, was urſprünglich an der Stelle Luk. 24, 47. ff. (vgl. 1, 54. 2, 32. A.G. 3, 25. 26) geſtanden iſt, ſofern man ja nothwendig annehmen muß, daß in dem petriniſchen Evangelium den zwölf Apoſteln die Weiſung gegeben war, trotz der Feindſchaft, welche die Häupter der jüdiſchen Nation gegen Jeſum geübt, die Bekehrung Israels fortwährend zu ihrer erſten Aufgabe zu machen (wovon bei Lukas noch das *ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ*

oder Ἰσαίας 24, 47. A.G. 1, 8 übrig iſt), aber im Fall einer bleibenden Verſtocktheit der Mehrzahl auch Heiden die Theilnahme an dem Meſſiasreich anzubieten (vgl. 9, 51 und die übrigen hieher gehörigen Stellen). Endlich iſt dieſes Petrusevangelium auch dazu geeignet, uns einen (auf anderem Wege ſchwerlich zu findenden) Aufſchluß über das urſprüngliche Gebiet zu geben, dem wir die 70 oder 72 Jünger zuzuweiſen haben. Dieſe 72 werden von Lukas ſichtbar ausgezeichnet durch das hohe Gewicht, das er auf ihre Ausſendung legt; aber nur um ſo mehr fällt es auf, daß ſo gar wenig von ihnen berichtet wird und daß ſie 10, 20 eigentlich nur zurückkehren, um von Jeſu eine ziemlich niederſchlagende Ermahnung zur Demuth zu erhalten. Dieſer Widerſpruch iſt blos durch die Annahme zu löſen, daß die Erzählung urſprünglich in einer Schrift ſtand, welche bereits die Ausſendung der 72 berichtete, aber dieſelben den 12 nicht ſchon über-, ſondern vielmehr mit Abſicht noch unterordnete. Dieſe Schrift aber kann nur eine ſolche geweſen ſein, welche wie die hier von uns vorausgeſetzte die Bekehrung Israels als Hauptzweck der Thätigkeit Jeſu und ſeiner 12 Apoſtel betrachtete, zugleich jedoch den Verhältniſſen einer ſpätern Zeit gemäß auch die Ausdehnung des meſſianiſchen Heils zur Heidenwelt anerkannte und ſie auf Jeſus ſelbſt zurückzuführen ſuchte; dieß Beides, daß die Zwölf wenigſtens vorerſt auf Israel ſich beſchränken (vgl. Matth. 10, 5. 6), deßungeachtet aber auch für die „Verlorenen" in der heidniſchen Welt geſorgt werden ſollte, glich ſie aus durch die Erzählung von den 72 Heidenmiſſionären (denn dieß ſind ſie wegen der Zahl 72, die nur auf die 72 Nationen der Erde gehen kann, wie die δώδεκα auf die Stämme Israels), welche Jeſus an der Grenze Samaria's ausgeſandt haben ſollte, und welchen wahrſcheinlich in der Urſchrift noch beſtimmtere Anweiſungen über ihre Wirkſamkeit unter Nichtjuden gegeben waren als im jetzigen Lukas (der dieſelben wegließ, weil er 24, 47. A.G. 1, 8 auch die Zwölf zu Heidenapoſteln macht, um allen Partikularismus zu beſeitigen). Nur in einer Schrift, welche die jüdiſche und nichtjüdiſche Miſſion unter verſchiedene Jünger vertheilen wollte, um ſowohl die ausſchließliche Thätigkeit der δώδεκα für das Volk Israel als die Sorge für Bekehrung der Heidenwelt in gleicher Weiſe feſtzuhalten, hatte das Ganze ſeinen urſprünglichen Ort*).

*) Ewald's Erklärung, mit dem allmäligen Dahinſchwinden der Zwölf ſeien

Bei Lukas ſind die 72 rein überflüſſig, weil auch die 12 das Evangelium bis an die äußerſten Enden der Erde tragen ſollen, und von ihm nur beibehalten, um zu zeigen, daß die 12 nicht die einzigen ἀπόστολοι waren; in einer derartigen Schrift aber bildeten ſie eine unentbehrliche Vermittlung des Judaismus und Univerſalismus. Eine ſolche Schrift war eben dieſes Petrusevangelium, in welchem eine die Heidenmiſſion typiſch vorbildende Erzählung dieſer Art um ſo eher ſtehen konnte, als ſich auch ſonſt in ſeiner Anlage eine ſymboliſche Tendenz nicht verkennen läßt, indem z. B. der Fiſchfang des Petrus offenbar zugleich typiſches Vorbild der erfolgreichen Thätigkeit iſt, die Petrus im Dienſte Jeſu als ἀνθρώπων ζωγρῶν entwickeln ſoll; in ähnlicher Weiſe iſt hier die Ernennung der 72 (mit welchen auch die Begleiter des Petrus in den Rekognitionen und Homilien verglichen werden können) eine vorbildliche Hinweiſung auf die große Zahl von εὐαγγελισταί, welche einſt das Evangelium zu allen Völkern tragen ſollen. Auch mit einer andern Eigenthümlichkeit dieſer Quellenſchrift können die 72 in Verbindung geſetzt werden; wie ſie ſich nämlich von Matthäus dadurch unterſcheidet, daß in ihr Alles, Perſonen und Ereigniſſe, über das gewöhnliche Maaß hinaus in's Große und Ueberſchwengliche wächſt, ſo ſind auch dieſe 72 eine Vergrößerung des urſprünglichen Jüngerkreiſes, ein Wieder-

---

auch andere Begleiter Jeſu wichtiger geworden, ſo daß man, was zuerſt nur von den 12 galt (die Würde des Apoſtolats), auf eine weit größere Zahl von Jüngern übertrug und nun dieſe Zahl nach altteſtamentlichen Vorgängen auf 72 (ſtatt früher auf 12) feſtſetzte, Lukas aber, der bei Markus 12 und in einer ſpätern Quelle 72 fand, habe Beides mißverſtändlich ſo vereinigt, daß er zuerſt 12, dann 72 ausſenden ließ, iſt, was die Annahme eines ſo rein zufälligen Mißverſtändniſſes betrifft, ſehr unwahrſcheinlich, und zudem mit der Thatſache unvereinbar, daß man überall im erſten und zweiten Jahrhundert nur die 12 als Apoſtel, nie die 72 ihnen ſubſtituirt findet. Wenn auch allmälig andere μαθηταί wichtiger wurden, ſo folgte daraus nicht, daß man ſie den 12, die Chriſtus einmal für ſeine Apoſtel erklärt hatte, gleichſtellte und ſo die 12 in den 72 untergehen ließ, aus welchem Untergange ſie dann erſt durch ein glückliches Mißverſtändniß unſers dritten Evangeliſten wieder hervorgezogen worden wären. Hätte man die 72 (60) je den 12 gleichgeſtellt, ſo hätte man auch mehr von ihnen erzählt und überliefert, als wirklich geſchehen iſt. Solche Erklärungen ſind aber freilich unvermeidlich, wenn man die inneren, dogmatiſchen Motive, die bei der Evangelienkompoſition wirkſam waren, ſtets in den Hintergrund drängt und ſie nur da gelten läßt, wo ſie zu verkennen eine Unmöglichkeit wäre, wie beim erſten und vierten Evangelium. Ueber die 72 ἔθνη vgl. Gieſeler, Verſuch ꝛc. S. 128.

ſchein, den die großartige Verbreitung des Chriſtenthums im Laufe des erſten Jahrhunderts auf die evangeliſche Geſchichte zurückwirft. Sehr natürlich iſt es ferner, daß die Heidenmiſſion in einem Evangelium berückſichtigt war, das nicht Matthäus, ſondern Petrus oder denjenigen Apoſtel, welcher unter den Zwölf noch am eheſten als Vertreter dieſer univerſellen Richtung gelten konnte, an die Spitze ſtellte. Im Einzelnen iſt außerdem noch ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν κ. τ. λ. V. 18 mit 22, 31 ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς κ. τ. λ. und 13, 16 ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς zu vergleichen. Daß die Annahme einer Benützung dieſer Schrift von Seiten des Lukas durch die hiemit in ihr vorausgeſetzte Berückſichtigung der univerſellen Beſtimmung des Evangeliums unterſtützt wird, bedarf gar keiner beſondern Bemerkung. Die hauptſächlichſten Abweichungen derſelben von unſrem dritten Evangelium ſind bereits angegeben worden; daß die Sprache ſehr hebraiſirend, ja vielleicht die hebräiſche ſelbſt war, geht nicht nur aus der Vorgeſchichte, ſondern auch aus Hebraismen wie 4, 36. 5, 17. 9, 51. f. hervor; wir wiſſen zwar nichts Beſtimmtes von einem hebräiſchen Petrusevangelium, aber ſein Gebrauch bei den Nazaräern war vielleicht eben auch durch dieſe ſeine urſprünglich hebräiſche Abfaſſung begründet, da dieſe Partei auf εὐαγγέλια ἑβραϊκά ſo großen Werth legte. — Die größern Redeſtücke zwiſchen Kap. 9 und 18 haben wir bisher bei Seite gelaſſen; wir müſſen nun auch ſie darauf anſehen, ob ſie gleichfalls wenigſtens zum Theil dem Petrusevangelium oder einer oder mehreren anderen Quellen zuzuweiſen ſind. Wenn wir hier zunächſt von den S. 254 angegebenen äußern Merkmalen ausgehen, die auf Einfügung von Redeſtücken aus andern als den im übrigen Kontext benützten Quellen ſchließen laſſen, ſo iſt es an mehreren Stellen des Evangeliums unverkennbar, daß dem Evangeliſten Redeſtücke zu Gebot ſtanden, die ihm theils ohne alle nähere Zeitbeſtimmungen, theils mit ganz allgemeinen, eher auf eine Redenſammlung als auf eine eigentlich hiſtoriſche Schrift zurückweiſenden Angaben über ihre Zeit und Veranlaſſung zugekommen waren. So vor Allem 18, 1 und 9. Beide hier ſtehende Parabeln werden von Lukas mit kurzen Einleitungen verſehen, die über die Zeit und Situation derſelben gar nichts anzugeben wiſſen, ſondern ſich blos auf ihren didaktiſchen Zweck beziehen und ganz das Anſehen haben, als ſollten hier, ehe mit V. 15 die mit den übrigen Evangelien Hand in Hand gehende Geſchichtserzählung wieder beginnt, dieſe zwei Stücke noch an einem Orte, wo ſie letztere nicht

unterbrechen, nachgetragen werden (V. 1 ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν; V. 9 εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶν δίκαιοι κ. τ. λ.). Eine ähnliche, aller Zeitbeſtimmung entbehrende Einleitung, die ſich durch das Unmotivirte der von den Jüngern ausgeſprochenen Bitte als ſelbſtgemachte Formel zum Zweck der Einfügung des Ganzen in die Geſchichtserzählung zu erkennen gibt, hat die Perikope über Glauben und Werke 17, 5 (καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ Πρόσθες ἡμῖν πίστιν); Daſſelbe findet ſtatt bei der vom dankbaren Samariter, indem hier (S. 236) entweder Lukas oder ſein Gewährsmann die Einleitung διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας beigefügt hat, um zu erklären, wie es kam, daß ſich ein ſamaritaniſcher Ausſätziger mit jüdiſchen zuſammenfand. Ganz in gleicher Weiſe iſt V. 20 über das ἐπερωτηθεὶς ὑπὸ τῶν Φαρισαίων zu urtheilen, da auch dieſe Formel blos die nun folgende Rede Jeſu einleiten ſoll und aller nähern geſchichtlichen Beſtimmtheit ermangelt; noch mehr aber über 15, 1. 2, das blos zur Einführung der drei ſchwerlich ſo in Einem Zuge geſprochenen Parabeln über das „Verlorene" dient und ſich ſowohl durch den Mangel an Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden als durch das „πάντες" (οἱ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί), namentlich aber durch das ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες κ. τ. λ. („es begab ſich irgend einmal, daß ihm naheten u. ſ. w.") als eine ganz allgemeine, blos zur Einleitung des Geſprochenen dienende Eingangsformel zu erkennen gibt, wie ſie eigentlich nur in einer Schrift, die nicht eine kontinuirliche geſchichtliche Erzählung, ſondern einzelne Reden und zwar hie und da mit Notizen über ihre äußere Veranlaſſung enthielt, an ihrem Platze war (vgl. 11, 14). Ganz in gleicher Weiſe verhält es ſich mit 14, 25 (συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί) und mit Kap. 16, das ſich an Kap. 15 unmittelbar mit einer vielleicht erſt von Lukas herrührenden ganz allgemeinen Uebergangsformel anſchließt. Daß die jetzige Verbindung zwiſchen 16, 1—12 (Haushalter) und 19—31 (Lazarus) wenigſtens nicht geſchichtlich iſt, geht aus dem allgemein anerkannten Mangel an rechtem Zuſammenhang in V. 13—18 mit völliger Beſtimmtheit hervor. Auf eine nicht geſchichtliche, ſondern (die nothwendigſten hiſtoriſchen Notizen abgerechnet) blos Reden darſtellende Schrift weiſt namentlich der Umſtand hin, daß V. 18 offenbar die (gerade in dieſe Zeit der Reiſe Jeſu fallende) Verhandlung über die Eheſcheidung vorausgeſetzt, von ihr aber

nur die Erklärung Jesu über ihre völlige Unerlaubtheit beibehalten ist. Auch die Notiz V. 14 ἦκουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ Φαρισαῖοι κ. τ. λ. läßt wegen der Allgemeinheit, mit der hier den Pharisäern das Prädikat φιλάργυροι beigelegt wird, eher auf eine das Geschichtliche nicht genauer referirende, sondern es nur in ganz allgemeiner Weise zur Erläuterung der Reden herbeiziehende Schrift schließen. Die Parabel von Lazarus hat mit der vom verlorenen Sohne sehr große Verwandtschaft, und noch mehr gehört sie ihrer Tendenz nach, wenigstens was den ersten Theil (V. 19—26) betrifft, mit der vom Haushalter (namentlich mit V. 9 ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους — εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς αὐτῶν) auf's Engste zusammen. Zu dem ihr unmittelbar Vorhergehenden, zu den Aussprüchen über Gesetz und Propheten paßt sie freilich nur ihrer zweiten Hälfte nach (V. 27—31), wo in deutlicher Beziehung auf die weltlichgesinnten höhern Klassen des Judenthums gesagt ist, daß, wer freilich Gesetz und Propheten nicht achte, auch für höhere Offenbarungen Gottes, wie sie durch Johannes begonnen, durch Jesus vollendet seien, unempfänglich und daher unrettbar verloren sei; aber es scheint, daß uns die Parabel nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vorliegt, sondern diese vielmehr eine andere war, in welcher sie sowohl zu den Aussprüchen V. 16. ff. in einer engern Beziehung stand, als auch innerhalb ihrer selbst einen bessern Zusammenhang hatte als in ihrer jetzigen Gestalt, bei welcher theils die Strafe des Reichen zu hart erscheint, theils V. 27—31 in gar keiner innern Verbindung mit V. 19. ff. da steht (vgl. die ähnlichen Fälle Matth. 22, 1—14. Luk. 19, 12—28). Eine solche passendere Form, in welcher namentlich die Hinweisung auf Gesetz und Propheten nicht erst nachträglich (V. 29) ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem Ganzen hinzutrat, ergibt sich ganz einfach, wenn man annimmt, daß sie ursprünglich einen Reichen darstellte, welcher wegen eines weltlich leichtsinnigen und sündhaften Lebens und zwar namentlich (vgl. 10, 37) wegen gesetzwidriger Gleichgültigkeit gegen einen Armen, durch dessen Unterstützung er für sein ewiges Heil hätte etwas thun sollen (s. V. 21, wo vor καὶ οἱ κύνες κ. τ. λ. etwa die Worte ἀλλ' ἐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ wie 15, 16 ausgefallen zu sein scheinen, da der Zusammenhang eine solche Ergänzung fordert), vielleicht auch wegen μοιχεία im Sinne von V. 18 (etwa mit Anspielung auf Herodes Antipas, vgl. 13, 31. Schleiermacher S. 206) verdammt wurde, obwohl er sich an den Stammvater Abraham um

Gnade wandte (vgl. 3, 8. 13, 25—30). In dieſer Geſtalt bildete ſie einen paſſenden Gegenſatz zum verlorenen Sohne, der auch das Geſetz Gottes verletzte, aber noch zur rechten Zeit in ſich ging und Vergebung fand, und ebenſo einen paſſenden (jetzt aber fehlenden) Uebergang zu den σκάνδαλα, von welchen 17, 1 die Rede iſt. In ihrer jetzigen Form dagegen, die weder zu 16, 16. ff. und 17, 1 paßt noch in ſich ſelbſt übereinſtimmt, hat ſie es nicht mit Geſetzesverletzungen, ſondern mit der Lehre zu thun, daß Wohlleben und Genießen in dieſer Welt mit Unglück und Verdammniß in jener, Armuth und Elend auf der Erde mit Seligkeit im Himmel vergolten werde; ſie will hauptſächlich eine tröſtende Ausſicht für Leidende geben wie die lukaniſche Bergrede und hat daher wohl erſt von einem ſpäteren Bearbeiter, welchem (vgl. S. 227) die Beziehung des Ganzen auf Geſetzesverletzungen untergeordnet erſchien, ihre nunmehrige Faſſung erhalten. Durch dieſe Anſicht von der älteren Form des Gleichniſſes erklärt ſich auch die ſchwierige Frage, wie die Worte Jeſu V. 16—18 aus einem urſprünglich ganz andern Zuſammenhange und zugleich in ſo kurzer und abgeriſſener Geſtalt hieher gekommen ſind. Wenn wir nämlich annehmen, daß Lukas dieſes und andere Gleichniſſe einer Schrift entnahm, welche vorzugsweiſe Parabeln zuſammenſtellte und dieſelben nur mit den zum Verſtändniß nothwendigſten geſchichtlichen oder didaktiſchen Einleitungen verſah, ſo läßt es ſich ſehr leicht denken, daß dieſelbe die obigen Worte der Parabel von Lazarus (in ihrer urſprünglichen Form) gleichſam als Motto und ebendarum ohne Rückſicht auf ihren urſprünglichen Ort und nur ganz kurz vorangeſetzt hatte. In Kap. 14 iſt bei V. 1 der Fortſchritt von 13, 35 zum Folgenden (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτόν) in Vergleich mit 13, 31 ſo unbeſtimmt, das Wunder V. 2. ff. (ſ. dag. 13, 10. ff.) ſo ſehr Nebenſache, ſo ſehr bloße Einleitung zu den von V. 5 an berichteten Reden gegen die Phariſäer und V. 6 (καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀποκριθῆναι αὐτῷ πρὸς ταῦτα) ſo ähnlich mit 13, 17, daß auch dieſer Abſchnitt nicht im Petrusevangelium geſtanden haben kann, das die Wunder ausführlicher ſchilderte und ſich ſchwerlich in der Art wiederholt haben würde, wie es der Fall wäre, wenn es ſowohl 14, 6 als 13, 17 enthalten hätte. Auch der Ausdruck νομικοί ſcheint auf eine eigene Quelle zu führen, die wir Kap. 11 wiederfinden. Was das Folgende betrifft, ſo ſtimmt V. 7—11 in der ganzen Form der Ausdrücke und Wendungen mit V. 28—33 und beſonders V. 9 (ἐρεῖ σοι Δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ

αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν) mit V. 29 (ἄρξωνται αὐτῷ ἐμπαίζειν, λέγοντες ὅτι ἔτος κ. τ. λ.) sehr nahe zusammen und gehört daher in eine und dieselbe Quelle mit diesem Abschnitt. Die Ermahnung V. 12—15, die mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in keinem innern Zusammenhange steht, erinnert sehr bestimmt an den ungerechten Haushalter; das Gleichniß vom Gastmahl V. 16. ff. ist zwar mit 9, 59—62 verwandt, stand aber vielleicht eben aus diesem Grunde nicht im Petrusevangelium und hat auch mit Kap. 16 (besonders V. 14) manche Berührungspunkte; wir weisen daher diese, die drei Tugenden der Demuth, Wohlthätigkeit und bereitwilligen Empfänglichkeit für das Höhere darstellende Trilogie von Tischreden Jesu lieber derselben Quelle zu wie Kap. 16. Der große Abschnitt 11, 14— 12, 59 ist mit der dem Petrusevangelium sicherlich angehörigen Perikope 13, 1—5 durch ein ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ so bestimmt verknüpft, daß wir annehmen müssen, diese Verbindung sei in dieser Schrift Lukas bereits vorgelegen. Hieraus folgt aber nicht, daß dieß mit dem ganzen großen Abschnitte der Fall war; es ist vielmehr unwahrscheinlich, daß das chronologisch genaue und zudem auf Grund des (ältern) Markus entstandene Petrusevangelium den Vorfall 11, 14. ff. (Matth. 9, 32. 12, 22. Mark. 3, 20) so spät gestellt haben sollte; Stücke wie 12, 49—59 konnten in ihm wohl hier ihren Ort gefunden haben, nicht aber 11, 14—36 (das zudem, wie 14, 1, einen Anfang hat, in welchem das Faktum blos Einleitung zu den Reden ist). Das Abbrechen des Zusammenhangs bei 12, 49 und die unmittelbare Verbindung, in welcher diese Worte (πῦρ ἦλθον βαλεῖν κ. τ. λ.) Matth. 10, 34 mit Luk. 12, 2—9 (Matth. 10, 26—33) stehen, macht vielmehr die Annahme wahrscheinlich, daß der Abschnitt 12, 49—59 im Petrusevangelium unmittelbar auf die Ermahnungsrede an die Apostel im Anfange des Kapitels folgte, der sich jedoch in ihm ohne Zweifel auch der ganz isolirt stehende Vers 32 (μὴ φοβοῦ τὸ μικρὸν ποίμνιον) noch anschloß, wogegen V. 13—31 (ein Abschnitt, der eine ähnliche unbestimmte Einleitung hat, wie 14, 25. 15, 1 u. a.) 33—48. 11, 14—36 fehlte. Auf der andern Seite aber muß Lukas den ganzen Abschnitt doch in einer Stellung vorgefunden haben, die ihn berechtigte, den Vorfall 11, 14. ff. so spät zu setzen, und ebenso sind die beiden Uebergänge 11, 37 (ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι αὐτόν) und 11, 53 — 12, 1 zu bestimmt (indem namentlich der letztere ganz bestimmte geschichtliche Beziehungen enthält, ἤρξαντο — ἀποσομα-

τίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων), als daß ſie blos von dem Evangeliſten herrühren könnten (vgl. Schleiermacher S. 180); wenn hier dem Lukas nicht ſchon beſtimmte Angaben vorlagen, ſo hätte er gewiß wie ſonſt oft eine allgemeinere Formel (ἐγένετο δὲ κ. τ. λ.) gewählt. Er muß alſo auch dieſen Abſchnitt in einer beſondern Quelle, die hauptſächlich Reden und zugleich wie die matthäiſche Urſchrift kurze Einleitungen und Verbindungen derſelben (11, 14. ff. 37. 53. 12, 1) enthielt, vorgefunden haben und zwar ohne nähere Beſtimmung des Zeitraums der Wirkſamkeit Jeſu, welchem er angehörte; zugleich aber fand er im Petrusevangelium einen Theil dieſes Abſchnittes (12, 2—12. 32. 49—59. 11, 37—52?) ſchon innerhalb des Reiſeberichtes und verlegte daher, dieſer Chronologie folgend, auch das Uebrige (11, 14—36. 12, 13—31. 33—48) in dieſe ſpätere Zeit. Es iſt gar nicht unwahrſcheinlich, daß ſich im Petrusevangelium die Rede an die Jünger 12, 2. ff. näher an die Perikope 11, 1—13 anſchloß, die gleichfalls an die Jünger gerichtet iſt und gleichfalls das Vertrauen auf den Beiſtand des πνεῦμα ἅγιον (11, 13. 12, 12) empfiehlt; wenn irgendwo ſo iſt eben in dieſem zwölften Kapitel eine Kompilation verſchiedener Darſtellungen (V. 32. 49) und eine Aneinanderreihung von Reden zu bemerken, die nicht geſchichtlich, ſondern durch innere Verwandtſchaft des Inhalts zuſammen und daher urſprünglich nicht wohl einer geſchichtlichen, ſondern einer didaktiſchen Schrift (einer Spruchſammlung) angehören (vgl. S. 151). Dieſe Annahme wird auch durch den Umſtand unterſtützt, daß dieſer ganze Abſchnitt und zwar namentlich das Gleichniß von dem reichen Manne mit dem vom Haushalter (vgl. z. B. V. 17. 18 ἐν ἑαυτῷ λέγων Τί ποιήσω —; τοῦτο ποιήσω κ. τ. λ. mit 16, 3. 4 εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ — τί ποιήσω —; ἔγνων τί ποιήσω κ. τ. λ.; V. 20 und die Aufforderung πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην, ποιήσατε ἑαυτοῖς — θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς mit 16, 9 ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐκ τοῦ Μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς αὐτῶν) eine ſehr große Verwandtſchaft der Gedanken und Wendungen zeigt. Ob der Abſchnitt 11, 37—52, der wegen des νομικοὶ mit 14, 1. ff. zuſammengehört, im Petrusevangelium ſtand, läßt ſich nicht mehr entſcheiden; es iſt immerhin möglich, daß das εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν 12, 32 in ſeiner Darſtellung einen Gegenſatz zu den 11, 37—52 geſchilderten bisherigen unwürdigen Inhabern der βασιλεία

Jes bildete, während auf der andern Seite der Abſchnitt ebenſo gut als bei Markus auch fehlen konnte, indem blos 20, 46. 47 (= Mark. 12, 38—40) aufgenommen war. Die Parabel 19, 12—27 hat Lukas bereits in der hier vorliegenden Form vorgefunden (S. 156); ſie ſchließt ſich einerſeits den Reden 16, 10. ff. an, ſofern ſie in ihrer von Matthäus abweichenden Faſſung den Gedanken des ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸν εἶναι verſinnlicht, iſt aber andrerſeits mit dem Vorhergehenden ſehr beſtimmt verbunden und ſpricht ſich über die den Juden zugedachten Strafgerichte ſo beſtimmt aus, daß es das Sicherſte iſt, ſie dieſem letztern Merkmal zufolge dem Petrusevangelium zuzuweiſen, für welches jene Strafandrohung beſondere Wichtigkeit haben mußte (vgl. ſchon 2, 34 οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν — πολλῶν ἐν τῷ Ισραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον κ. τ. λ.). Die Perikope 10, 25—37 (vom barmherzigen Samariter) ſteht ganz iſolirt; ſie wird durch eine aus ihrer urſprünglichen Stellung (Matth. 22, 35. Mark. 12, 28) herausgenommene Frage eines νομικός eingeleitet und zwar in gezwungener Weiſe, da das als Motiv der Frage nach dem ὁ πλησίον angegebene θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν ganz unklar und unmotivirt iſt; dieſe ganze Einleitung rührt mithin von Lukas her, der dieſe Parabel wie die vom ſelbſtgerechten Phariſäer und die Perikope vom dankbaren Samariter ganz für ſich alleinſtehend vorfand; für ihre Stellung läßt ſich kein anderer Grund angeben als der, daß der Evangeliſt wie am Ende des Aufenthalts Jeſu in der Nähe von Samaria ſo auch am Anfang deſſelben eine die jüdiſche Selbſtgerechtigkeit demüthigende Schilderung der edeln Geſinnung eines verachteten Samariters geben wollte. Endlich gehört hieher die Salbung durch die Sünderin (7, 36. ff.), welche obwohl milder gehalten mit 10, 25—37 und 18, 9—14 eine unverkennbare Verwandtſchaft zeigt (über ihre Stellung ſ. S. 194). Es fragt ſich nun, was von den Quellen zu halten ſei, welchen Lukas dieſe in dem petriniſchen Evangelium nicht oder nur theilweiſe enthaltenen Partien ſeiner Schrift entnommen habe. Am engſten gehören zuſammen die drei Gleichniſſe Kap. 15; ſodann der ungerechte Richter, der ungerechte Haushalter, der reiche Mann in Kap. 12 nebſt den Reden Kap. 11. 12. 14 und dem ſelbſtgerechten Phariſäer (18, 14 vgl. 16, 15), und ebenſo die mit dieſen beiden Redegruppen verwandte Parabel von Lazarus; die Rede über das Reich Gottes 17, 20. ff. diente wohl der Parabel 18, 1. ff. zur Einleitung; nur bei den Perikopen 7, 36. ff. 10, 25. ff. 17, 5. ff. 11. ff.

iſt es zunächſt weniger gewiß, ob wir ſie mit den übrigen zuſammenzuſtellen haben. Für die erſtgenannten Stücke nun muß eine Spruchſammlung als Quelle angenommen werden, die (S. 227) dem Judenchriſtenthum und zwar demjenigen Kreiſe deſſelben, aus welchem der Jakobusbrief und ſpäter das Petrusevangelium hervorging, zuzuweiſen iſt und vielleicht ſchon in dieſem Evangelium (Kap. 6. 11—13. 17, 1. ff.) benützt worden war. Es läßt ſich ſehr wohl denken, daß die matthäiſche Redenſammlung in Judäa *) eine ähnliche Schrift hervorrief, in welcher eine Nachleſe von λόγια gegeben werden ſollte, die in jener noch nicht enthalten waren; eine ſolche neue Redenſammlung konnte die Hauptreden der ältern mit aufnehmen und zwar, je nachdem es mit Rückſicht auf letztere paſſend ſchien, entweder verkürzt (ſo etwa die Bergrede und die Stellen 16, 16. ff. 17, 1. ff.) oder erweitert (vgl. 17, 20—22. 28. f. mit Matth. 24, 39. 15, 1. ff. mit Matth. 18, 11. ff.), entweder im Weſentlichen gleichlautend (17, 23. ff. 12, 2. ff. 22. ff. 22, 24—30) oder im Einzelnen verändert (Kap. 11. 12, 35. ff.); was die Form der Darſtellung betrifft, ſo ſcheint dieſe Sammlung insbeſondere auf Triaden **) von Lehrreden (12, 35. 39. 41. 13, 1—5. 6—9. 23—30? 14, 7—25) und namentlich von Parabeln (drei über das „Verlorene", drei über den Reichthum Kap. 12 und 16, vielleicht auch drei über Vertrauen, Beharrlichkeit und Demuth beim Gebet, 11, 5—8. 18, 1—8. 9—14. vgl. außerdem 14, 28. 31. 34) angelegt geweſen zu ſein. Dieſe Vorausſetzung empfiehlt ſich auch dadurch, daß wir an dieſer Nachleſe, welche wohl in einer frühern Zeit als das Petrusevangelium unternommen wurde, eine der Zeit Jeſu noch näher liegende Quelle ſeiner Redeſtücke erhalten, welcher daſſelbe das für ſeinen Zweck Nächſtliegende, wie 17, 1—4, entnommen hat. Freilich entſteht hiebei die Schwierigkeit, daß nach dieſer Vorausſetzung ſchwer anzugeben iſt, welche Stücke der Verfaſſer des Petrusevangeliums aus dieſer Schrift aufnahm, und

*) Ueber die hebraiſirende Sprachfarbe von 13, 6—9 und 12, 16—21 vgl. Hitzig Joh. Markus S. 35. f.

**) Ueber die Sitte der Gruppirung des didaktiſchen und geſchichtlichen Stoffes nach Zahlen iſt auch noch zu vergleichen die ſcharfſinnige Abhandlung Köſter's über die Kompoſition des Matthäusevangeliums in Pelt's theol. Mitarbeiten 1838. I. S. 94. ff., in welcher ich manches von dem S. 29. f. 50. f. über Matthäus Bemerkten beſtätigt finde, ohne jedoch im Stande zu ſein, dem Verfaſſer in allen Einzelheiten ſeiner Ausführung beizuſtimmen.

warum er dieſelbe, wenn er ſie vor ſich hatte, nicht vollſtändiger benützt, nicht geradezu ſeiner Darſtellung einverleibt haben ſoll. Allein es iſt nach 1, 3 (παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς) nicht wahrſcheinlich, daß dieſes Evangelium dem unſern ſchon ſo ganz nahe ſtand, daß es Lukas alle eigene Quellenforſchung erſpart hätte; auch verfolgte es nicht wie das unſrige den Zweck litterariſcher und beſonders didaktiſcher Vollſtändigkeit, ſondern verhielt ſich wie Markus in letzterer Beziehung epitomatoriſch, weil es vor Allem die im ältern Markus und bei Matthäus noch ungenügend geſchilderte thätige Wirkſamkeit Jeſu neu darſtellen wollte, während für die Kenntniß der Reden Jeſu durch Markus, Matthäus und die hier vorausgeſetzte Gnomologie hinlänglich geſorgt war, es folgte vielleicht in manchen Partien nicht ſchon der letztern, ſondern noch den beiden Erſtern; es hatte (was bei der Spruchſammlung nicht ſo der Fall war) eine beſtimmte doktrinelle Tendenz (S. 254), für welche viele Stücke ſich theils nicht eigneten (10, 25. ff. 17, 11. ff.), theils überflüſſig waren (17, 6—9. 18, 1—14; das Meiſte in Kap. 11. 12. 14. 15), und jedenfalls enthielt es, wie ſchon mehrfach bemerkt wurde, zwiſchen 9, 51 und 18, 15 keinen ſo reichhaltigen Stoff wie unſer Evangelium. Die einzelnen Beſtandtheile dieſer vermehrten und verbeſſerten matthäiſchen Redenſammlung darf man nun freilich nicht nach ähnlichen Geſichtspunkten, wie ſie oben bei der Eruirung des Petrusevangeliums zu Grund gelegt wurden, beſtimmen und z. B. die ſechs Parabeln über das Gebet und den Reichthum, weil ſie nicht dieſe Milde und dieſen Redefluß wie z. B. die Gleichniſſe 15, 1—32 zeigen, aus einer andern Quelle als die letztern ableiten; eine Schrift, welche mehr um der Vollſtändigkeit als um beſtimmterer dogmatiſcher Tendenzen willen verfaßt iſt und zunächſt gerade die Sammlung aller noch nicht ſchriftlich dargeſtellten Reden beabſichtigt, kann nicht nur, ſondern muß ſogar ihrer Natur nach Verſchiedenartiges enthalten (wie dieß ja auch in der matthäiſchen Urſchrift der Fall iſt), und wir haben daher alles oben Zuſammengefaßte dieſer Schrift zuzuweiſen, ſtatt von der unrichtigen Vorausſetzung aus, jede eigenthümliche Gruppe von Reden oder Erzählungen müſſe auf ein eigenes Evangelium zurückgeführt werden, eine ganze Reihe von Quellen anzunehmen, deren jede die vorangehenden immer wieder ausgeſchrieben und blos an einigen Stellen ein paar neue Stücke eingeſchoben haben müßte. Wenn auch Ewald eine umgeſtaltete matthäiſche Redenſammlung als Quelle des Lukas betrachtet, ſo iſt

dieß im Allgemeinen ganz richtig, aber völlig unwahrſcheinlich iſt es, daß nun doch dieſe zweite Bearbeitung dem Inhalte nach mit der Urſchrift faſt ganz identiſch geweſen ſein ſoll, da man ja in dieſem Falle nicht einſieht, warum denn dieſe Umarbeitung gemacht wurde, wenn ſie nicht auch Neues nachtragen wollte; dieſes Neue, um deß willen ſie unternommen wurde und allein unternommen werden konnte, bilden eben dieſe lukaniſchen Redeſtücke, die der Apoſtel Matthäus in ſeine Sammlung nicht aufgenommen hatte, weil er vermöge des Zweckes ſeiner Schrift, die bisher nur einzeln und bruchſtückweiſe umlaufenden Lehren Jeſu zu überſichtlichen und zuſammenhängenden Lehrvorträgen zu vereinigen und damit der paläſtinenſiſchen Chriſtenheit eine Belehrung über die βασιλεία θεοῦ, über ihr Weſen, ihren Werth, ihre Geſetze und ihre Verheißungen, in die Hand zu geben, theils manche kleinere Reden, die zur Aufnahme in den Kontext der Lehrvorträge ſich nicht eigneten (wie z. B. Luk. 11, 5. ff. bei Matth. 6, 9. ff.), überging oder doch verkürzte (Matth. 18, 11), theils Stücke wegließ, die (wie die Reden gegen den Reichthum) für ſein den „armen" paläſtinenſiſchen Gemeinden beſtimmtes Werk überflüſſig (vgl. 5, 42 mit Luk. 6, 34. f.), oder (wie 15, 1. ff. 17, 7. ff.) für ſeine legislatoriſche Abſicht die Nothwendigkeit der Geſetzesbeobachtung und der guten Werke einzuſchärfen weniger geeignet waren (vgl. S. 226). Bei einer Schrift dieſer Art, die keine fortlaufende Geſchichtserzählung enthielt, iſt es wohl denkbar, daß, obwohl ſie hie und da kurze geſchichtliche oder didaktiſche Einleitungen zu den Reden und beſonders zu den Parabeln gab (Kap. 15. 16) doch auch häufig (wie z. B. 18, 1. 9), ſolche fehlten (wie Matth. 13, 43. ff.), ſo oft nämlich keine Ueberlieferung hierüber mehr vorhanden oder aus dem Inhalt der Reden ſelbſt nichts Beſtimmteres darüber abzunehmen war. Dieſe Einleitungen mögen freilich hie und da (z. B. 11, 37. 15, 1) bloße ſubjektive Kombinationen ſein; hierauf weiſt ſchon die Differenz dieſer Angaben über Zeit und Anläſſe der einzelnen Reden von der matthäiſchen Urſchrift hin, welche nicht einſeitig zu Ungunſten der letztern entſchieden werden kann. Es wäre (vgl. S. 102) gar nicht unmöglich, daß unſre Sammlung vielfach auch an die λόγια des Markus ſich anſchloß (aus welchen vielleicht in den jetzigen Markus die mit Luk. 11, 37 ſo ziemlich übereinſtimmende Angabe Mark. 7, 1 ἰδόντες — κοιναῖς χερσὶν ἐσθίοντας τοὺς ἄρτους gekommen iſt); wie dort die Reden weder chronologiſch geordnet noch zu größern zuſammen-

hängenden Lehrvorträgen (συντάξεις) verſchmolzen, ſondern nur zu einzelnen Redegruppen an einander gefügt waren, ſo iſt es auch hier Kap. 11—18 der Fall; es ſchloßen ſich wohl (wie Matth. 13. 25) an einzelne genauer fixirte Punkte (11, 14. 37. 14, 1. 25. 15, 1) Redegruppen an, innerhalb welcher bei den einzelnen Partien nur ſelten (12, 13. 16, 14) Unterbrechungen des Zuſammenhanges durch geſchichtliche Notizen vorkamen, ſo daß Lukas ſich genöthigt ſah, ſolche ſehr häufig erſt anzubringen, um die Bewegung des geſchichtlichen Fortſchritts nicht ganz ſtillſtehen und ſtocken zu laſſen (εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ 12, 22. 16, 1. 17, 1. 22. εἶπεν δὲ 15, 11. 22, 31. 35 und die vielen übrigen Formeln dieſer Art in Kap. 11—18. 19, 11). Namentlich ſcheint die Sammlung (weil ſie nicht die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu ſchilderte, ſondern die von ihm je nach Umſtänden einzelnen Perſonen oder Menſchenklaſſen ertheilten Belehrungen ſorgfältig nachzutragen ſuchte), die Form von Tiſchreden (von Reden in engern Privatkreiſen) gerne gewählt zu haben (Kap. 11. 14. 22. vgl. 15, 2 λέγοντες ὅτι — συνεσθίει αὐτοῖς), indem man ſich erinnerte, daß allerdings ein großer Theil der Belehrungen Jeſu eben bei Gelegenheiten dieſer Art gegeben worden war *). In dieſer Beziehung reiht ſich auch die Salbung durch die Sünderin den bisher betrachteten Stücken an, und ebenſo ſteht ſie mit der Parabel vom verlorenen Sohn in einer unverkennbaren Verwandtſchaft, beſonders durch den in beiden hervortretenden Gegenſatz liebloſer und mitleidsvoller Beurtheilung des Nächſten. Die Aufnahme derſelben in dieſe Spruchſammlung hat freilich die Schwierigkeit gegen ſich, daß es ſchwer zu begreifen iſt, wie in einer ſüdpaläſtinenſiſchen Schrift der ohne Zweifel urſprünglich zu Grund liegende Vorfall in Bethanien eine ſo gänzliche Umgeſtaltung erlitten haben ſollte; allein wenn man bedenkt, wie leicht ſich in der Ueberlieferung gerade an ein ſolches außergewöhnliches Ereigniß verſchiedene Beziehungen anknüpfen konnten, und wie das Bedürfniß da ſein mußte, auch ein Beiſpiel der Menſchenfreundlichkeit Jeſu

*) So kann z. B. ein Theil der antipharisäiſchen Rede Matth. 23 (Luk. 11), nämlich Matth. 23, V. 23—28 (Luk. 11, 37. ff.) urſprünglich bei einem Anlaſſe, wie ihn Lukas erzählt, geſprochen worden ſein (vgl. Tholuck, Bergpredigt S. 28). — Es braucht nicht erſt ausdrücklich darauf hingewieſen zu werden, daß wohl nur durch die Annahme einer Quellenſchrift, wie wir ſie hier annehmen, das ſo ſchwierige Problem einer Erklärung der Eigenthümlichkeiten der lukaniſchen Chronologie in Stellen wie 11, 14. 38. 16, 16—18 (22, 24) gelöst werden kann.

gegen erklärte ἁμαρτωλοί (nicht blos gegen τελῶναι 5, 27. ff. 19, 1. ff.) zu haben, ſo verſchwindet auch dieſe Schwierigkeit, und vielleicht iſt ja die Verlegung des Vorfalles in das Haus eines Phariſäers eben ein Beweis davon, daß der Sammler die verwandte Begebenheit in Bethanien wohl kannte und beide beſtimmt von einander unterſchieden wiſſen wollte, obwohl ſie urſprünglich Eine und dieſelbe Grundlage haben. Die kurze Perikope über Glauben und Werke iſt wohl nichts Anderes als eine in pauliniſchen Kreiſen entſtandene und ſtets in Erinnerung gebliebene Zuſammenſtellung von Ausſprüchen Jeſu, die nur zu dieſem Zwecke, auch einen Ausſpruch des Herrn und Meiſters über dieſe wichtige Frage zu beſitzen, gebildet worden war (da urſprünglich V. 6 mit V. 7. ff. nicht zuſammengehört); in einer andern Verbindung kann jedoch auch V. 7. ff. (mit 12, 37 περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς κ. τ. λ. ſehr verwandt und auch an 18, 12 erinnernd) wohl in dieſer Sammlung (und zwar zunächſt in antipharisäiſchem Sinne) geſtanden ſein. Daſſelbe iſt bei den beiden Perikopen von den Samaritern zu vermuthen; da es ſeit der Thätigkeit des Philippus in Samaria auch dort eine mit den judäiſchen und galiläiſchen Chriſten wohl ſtets in engſter Verbindung ſtehende Chriſtengemeinde gab, ſo hat dieſe rühmende Erwähnung von Samaritern in einer jüdiſchchriſtlichen Schrift nichts Auffallendes. Zudem ließ ſich ja 17, 18 in dem Ausdruck εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος immer noch die Vorausſetzung wiederfinden, daß eigentlich von den Samaritern eine ſolche Empfänglichkeit für die Anerkennung der Wohlthaten Jeſu nicht zu erwarten geweſen wäre und mithin an ſich doch die Juden das vorzugsweiſe für die Aufnahme des Gottesreichs beſtimmte Volk ſeien. In der Parabel 10, 25. ff. aber (deren Tendenz und dialektiſche Form mit 7, 36. ff. ſehr verwandt iſt) ſteht der Samariter nicht im Gegenſatz zu den Juden als ſolchen, ſondern zu den höheren, gerade dem paläſtinenſiſchen Chriſtenthum feindlichen Klaſſen der Prieſter und Leviten, und die Lehre dieſer Parabel iſt nicht die, man ſolle ſtatt grübelnd zu fragen, wer unſer Nächſter ſei, vielmehr Jeden ohne Unterſchied des Volkes oder des Glaubens dafür nehmen (de Wette zu d. St.), ſondern die, der Nächſte eines Menſchen nicht blos dem Namen nach, ſondern in der That und Wahrheit ſei der, welcher ſich als Nächſter gegen ihn benimmt, die Pflichten der Menſchlichkeit gegen ihn erfüllt, wiewohl freilich in der Wirklichkeit oft gerade die, welche als Kenner und Lehrer des Geſetzes am eheſten wiſſen ſollten, wer ein Nächſter des

Andern iſt, dieſes Wiſſen durch ihr ſelbſtſüchtiges Thun verleugnen und ſtatt deſſen Verachtete und Geſchmähte, denen man den Namen des Nächſten abſprechen zu können glaubt (wie die Juden den Samaritern), durch ihr Handeln zeigen, daß gerade ſie dieſen Namen am beſten verdienen. Die Parabel führt ſo allerdings auf die Lehre, daß nicht etwa blos der Jude, ſondern auch der Samariter unſer Nächſter ſei, wenn er die Pflichten der Nächſtenliebe erfüllt, allein eine pauliniſch univerſaliſtiſche Tendenz hat ſie darum keineswegs, der Samariter iſt hier wie 17, 18 nur ein den Juden zur Beſchämung vorgehaltenes Beiſpiel, mittelſt deſſen das eine Mal die ſelbſtſüchtige Undankbarkeit des Volkes gegen Jeſum in ihr volles Licht geſtellt, das andere Mal die Selbſtgerechtigkeit der Geſetzesmenſchen gedemüthigt werden ſoll. Einen Anhaltspunkt aber bieten beide Perikopen dem Paulinismus allerdings, und darum hat ſie auch Lukas aufgenommen, während ſie bei Matthäus, der ſich durch ſein israelitiſches Nationalgefühl getrieben fand, die Ausſchließung der Samariter von der apoſtoliſchen Miſſionsthätigkeit in ſeine Redenſammlung aufzunehmen, freilich keinen paſſenden Platz finden konnten. Wir ſind folglich auch hier keineswegs genöthigt, aus dem Kreiſe der paläſtinenſiſchen Ueberlieferung herauszugehen, ſondern müſſen als die Quelle dieſer ſamaritaniſchen Perikopen jene aus ihr hervorgegangene Gnomologie betrachten, die ſowohl dem Verfaſſer des Petrusevangeliums als Lukas ſelbſt zu Gebote ſtand, obwohl der Erſtere wegen ſeiner israelitiſchnationalen Tendenz und ſeines vorherrſchend hiſtoriſchen Zweckes *) dieſer Gnomologie Manches noch nicht entnommen hatte, was erſt in unſrem pauliniſchen Evangelium eine paſſende Stelle fand. Wie der erſte Evangeliſt aus Markus ſehr Vieles zur matthäiſchen Urſchrift hinzufügte und die daraus gebildete Geſchichtserzählung noch mit galiläiſchen Traditionen bereicherte, ſo bildete hier zuerſt der Verfaſſer des Petrusevangeliums aus Markus und Matthäus mit Hinzunahme der noch lebendigen judäiſchen Ueberlieferung und mit Benützung der demſelben Gebiet angehörigen

*) Wenn eine petriniſche Evangelienſchrift, wie wir ſie hier annehmen, unter den Quellen Juſtin's ſich befand, ſo erklärt ſich der Umſtand, daß der Letztere in den Rebecitaten meiſt unſern Synoptikern folgt und faſt nur in Bezug auf geſchichtliche Nachrichten und kleinere Ausſprüche Jeſu von ihnen abweicht, in ganz einfacher Weiſe eben aus dem Vorherrſchen des Geſchichtlichen vor dem Didaktiſchen, durch welches ſich dieſes Petrusevangelium von Matthäus unterſchied.

Spruchſammlung eine neue Schrift, die nachher Lukas zu einem pauliniſchen Evangelium umgeſtaltete. Daß der Letztere wirklich ſolche weit hinaufreichende Quellen, wie dieſe Spruchſammlung, ſich verſchafft hatte, iſt aus dem παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς 1, 3 mit Sicherheit zu ſchließen; daß ſich nirgends eine Spur von ihr erhalten hat (wie vom Petrusevangelium), kann keinen Zweifel an ihrer Exiſtenz begründen, da ſie nicht wie die matthäiſche von einem Apoſtel verfaßt war und ſchon ſehr frühe ihrem Hauptinhalte nach in größere Geſchichtswerke überging. Ueber ihre Abfaſſungszeit läßt ſich nur ſo viel beſtimmen, daß ſie ſpäter ſein muß als die matthäiſche Redenſammlung und früher als das matthäiſche Evangelium (deſſen chronologiſche Anordnung ſie noch nicht benützen konnte); wahrſcheinlich iſt ſie bald nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben, in einer Zeit, in welcher unter Augenzeugen der Wirkſamkeit Jeſu noch eine reiche Nachleſe von λόγια zu machen, die paläſtinenſiſche Chriſtenheit aber in tiefe Armuth und ſchwerſte, mit Ungeduld die Wiederkunft Chriſti herbeiwünſchende Bedrängniß (18, 7. 17, 20—22, 6, 20. ff.) verſunken war, alſo wahrſcheinlich in den erſten Jahren nach der Flucht der Urgemeinde in's Oſtjordanland (vgl. 21, 21. 22). Die unverkennbare Verwandtſchaft mancher ihrer Partien mit Stücken des Petrusevangeliums, welche daſſelbe aus der geſchichtlichen Ueberlieferung hat (15, 1. ff. mit 9, 55 und 19, 9. 16, 22 mit 23, 43) erklärt ſich einfach daraus, daß beide Schriften Einem und demſelben Gebiet des jüdiſchen Chriſtenthums und ſo ziemlich auch derſelben Zeit angehören; der Ideenkreis des Verfaſſers des Petrusevangeliums mußte theils in Folge dieſer äußern Verhältniſſe theils in Folge ſeiner Bekanntſchaft mit der Spruchſammlung eine weſentliche Verwandtſchaft mit dem der letztern haben, die ſo weit gehen konnte, daß dieſelbe auf ihn auch bei der Darſtellung der anderswoher genommenen Stücke einwirkte. — Wenn dem Bisherigen zufolge Lukas den ältern Markus, die ſo eben betrachtete Spruchſammlung (vielleicht daneben auch die matthäiſche Redenſammlung ſelbſt), das Matthäus- und das Petrusevangelium vor ſich hatte, und wenn er außerdem auch von andern Evangelien wußte, die gleichfalls auf apoſtoliſche Auktorität zurückgingen, aber nach ſeinem Urtheil zu wenig ἀσφάλεια hatten, als daß er ſie hätte benützen können (ebionitiſche, cerinthianiſche ἑρμηνεῖαι des Matthäus), ſo bedürfen wir weiter nichts, um das ἐπεχείρησαν πολλοί 1, 1 zu erklären. Vier bis ſechs Schriften über die evangeliſche Geſchichte

waren in einer Periode des Chriſtenthums, die ſich von der mit der Gnoſis beginnenden litterariſch regſamern Zeit dadurch unterſchied, daß die Abfaſſung von Schriftwerken immer noch als Parergon, als bloße Ergänzung der mündlichen Ueberlieferung und Belehrung galt, bereits „viel", und zwar um ſo mehr, je auffallender mit der allmäligen Vermehrung der evangeliſchen Litteratur der Umſtand werden mußte, daß das Eine εὐαγγέλιον ſo verſchiedenartige Bearbeitungen erhielt, deren Abweichungen unter einander wohl auch noch Andere als Papias zu dem Urtheil veranlaſſen mochten, daß man über Lehre und Geſchichte Jeſu aus den βιβλία zwar ſehr „Vieles", aber nicht überall das Wahre und Brauchbare erfahre, obwohl an ſich, wie wir z. B. eben bei Papias ſehen, die Zahl und der Umfang dieſer Schriften noch nicht ſehr bedeutend war.

Wir haben, ehe wir die Unterſuchung der Quellen des Lukas beſchließen, noch über die jetzt wieder von Hilgenfeld und Ewald vertretene Anſicht das Erforderliche zu bemerken, daß Markus, wo Lukas mit ihm zuſammengeht, ſeine hauptſächlichſte Geſchichtsquelle ſei. Dieſe Anſicht hat Das gegen ſich, daß die Benützung des Markus von Seiten des Lukas bei genauerer Betrachtung wegen der reichen Maſſe eigenen und abweichenden Stoffes, den Lukas darbietet, ſich jedenfalls auf ſehr wenige Stellen reduciren würde, und daß die Darſtellung des Letztern aus der des Erſtern nicht nur nicht erklärt werden kann, ſondern eher unerklärlich wird, wenn man dieſelbe als ihre Quelle betrachtet. Wenn Markus Hauptquelle des Lukas iſt, die er nach Ewald faſt überall nur mit wenigen Aenderungen und Abkürzungen in ſein Werk übergetragen haben ſoll, woher kommt denn die Auslaſſung ſo vieler Hauptſtücke bei Markus, die ganz verſchiedene Anordnung in Kap. 4. 8 u. f., und in den gemeinſchaftlichen Stücken die vielen Abweichungen und Zuſätze des Lukas? woher kann dieß Alles kommen als aus einer andern Quelle, welcher Lukas vorzugsweiſe gefolgt iſt? Dieſe Anſicht ſchreibt in der That Lukas ein ganz ſonderbares Verfahren zu; ſie kann nicht leugnen, daß er mit zahlreichen von Markus verſchiedenen und unabhängigen Quellen verſehen war und überall die eine oder andere derſelben benützte, behauptet aber deßungeachtet, Lukas habe gerade diejenigen Quellen, auf welchen die Eigenthümlichkeit ſeiner Darſtellung Markus wie Matthäus gegenüber beruht, dieſer nicht zu Grunde gelegt, ſondern eine andere, die ihm gar wenig bot und von der er ſchon zum Voraus überall abzuweichen entſchloſſen war.

Hilgenfeld geht allerdings von der richtigen Einsicht aus, daß Lukas nicht aus Matthäus erklärt werden kann, das Bedürfniß ein Mittelglied zwischen beiden zu finden ist es eigentlich, was ihn zu seiner Annahme, daß Markus Voraussetzung des Lukas sei, bestimmt hat; aber wir müssen einfach denselben Grundsatz auch auf Markus ausdehnen, auch aus diesem ist Lukas nicht zu erklären, und zwar weder aus dem jetzigen noch aus dem von Hilgenfeld angenommenen Urmarkus oder Petrusevangelium, da vielmehr dasjenige Petrusevangelium, das Quelle des Lukas ist, von unsrem Markus sehr verschieden gewesen sein muß, was sich Hilgenfeld selbst aufdrängt, wenn er S. 104 in demselben einen Luk. 9—18 entsprechenden Abschnitt annimmt (obwohl es freilich sehr unsicher ist, aus dem Fehlen der Aussprüche Matth. 8, 19—22 in der Parallelstelle des Markus zu schließen, daß dieselben in ihm ursprünglich nach 10, 1, Luk. 9, 57—62 entsprechend, gestanden haben sollen). Wir werden später finden, daß auch Markus nicht, wie Hilgenfeld glaubt, ganz aus Matthäus zu erklären ist; die Losreißung von der Betrachtung des Matthäus als Urevangelisten (als Quelle des Lukas) ist bei ihm noch nicht vollständig vollzogen, sie bleibt auf halbem Wege stehen und trennt daher auch Lukas nicht hinlänglich von Matthäus, sondern schiebt blos Markus zwischen beide hinein, während doch damit für die Erklärung des Erstern nichts gewonnen ist. Wir haben schon früher gezeigt, daß Lukas in seiner Darstellung des galiläischen Aufenthalts Matthäus gegenüber einen sehr selbstständigen und konsequent durchgeführten Plan befolgt und die Motive der Abweichungen von Matthäus gerade bei ihm sehr klar und deutlich vorliegen, während Hilgenfeld statt diesen Plan aufzusuchen nur bei Markus diese Abweichungen motivirt finden und bei Lukas nichts als Abhängigkeit von Letzterem, Störungen seiner schönen Ordnung u. s. w. entdecken will, ein ganz einseitiges Verfahren, bei welchem an die Stelle der Parteilichkeit älterer Kritiker für Lukas eine ebenso unbegründete und unfruchtbare Parteilichkeit für Markus gesetzt wird. Wenn Lukas, wo er Matthäus nicht folgen zu können glaubte, Markus zu seiner Auktorität machte, so ist es unerklärbar, daß er die genauen Orts-, Zeit- und andere Detailbestimmungen des Letztern, auf deren Bestimmtheit und Anschaulichkeit Hilgenfeld so großen Werth legt, gar nicht berücksichtigte, obwohl er selbst nach ἀκρίβεια und nach klarer und lebendiger Schilderung strebt; es ist unerklärbar, daß er in seinen Zeitbestimmungen nicht nur sehr häufig unbestimmter ist als Markus,

ſondern auch hie und da geradezu von ihm abweicht und andere, zum Theil ganz neue Beſtimmungen gibt (6, 6. 9, 37. 6, 1. 12, 11, 14. 22, 59), daß er 9, 10 die Gegend von Bethſaida als Ort der Speiſung, 18, 18 den Reichen als einen ἄρχων bezeichnet, 18 35 den Namen Bartimäus übergeht, 9, 23 das unklare und nicht recht paſſende πάντας nicht gemäß dem Vorgang des Markus (προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον 8, 34) deutlicher motivirt; es iſt unerklärlich, wie er 8, 21. 29 und 9, 48 aus der klarern Darſtellung des Markus zu einer unklarern zurückſinken (vgl. S. 175. 240. 202), die Heilung des Mondsſüchtigen, die er ſelbſt als Erweis der μεγαλειότης θεῦ betrachtet wiſſen will (9, 43) nicht großartiger ausmalen konnte. Sodann hat ja Lukas überall, wo er mit Markus parallel geht, eigenthümliche Züge, die eine andere, ſehr genaue und ſomit Markus überflüſſig machende Quelle vorausſetzen (5, 17. 39. 6, 19. 8, 42. 45. 9, 38. 21, 5. 38. 22, 8); je mehr aber aus ihnen die Vorliebe des Lukas für genaue und beſtimmte Darſtellung hervorgeht, deſto unerklärlicher iſt es, warum er in denſelben Abſchnitten nicht auch andere Specialitäten dieſer Art, die ihm Markus in ſo reicher Fülle darbot, aufnahm (vgl. zu obigen Stellen Mark. 2, 4. 3, 11. 4, 36. 38. 5, 13. 28. 9, 14—17. 14, 12; außerdem beſonders 6, 40. 1, 33. 3, 17. 4, 1. 3, 20. 11, 4). Namentlich aber iſt es auffallend, daß Lukas da, wo er im Ganzen mit Markus von Matthäus abweicht, doch diejenigen einzelnen Rede- und Geſchichtselemente nicht aufnimmt, welche in ſolchen Stellen Markus doch wieder mit Matthäus gemein hat, ſo daß Lukas, wenn er erſtern benützte, abſichtlich oder rein zufällig aus ihm nur das von Matthäus Abweichende herausgenommen haben müßte, welches Beides gleich undenkbar iſt (Mark. 1, 22. 32. 42. 3, 2. 6. 5, 2. 12. 23. 28. 38. 9, 17. 22. 10, 16. 22. 46. 11, 8. 9. 15. 12, 2—11. 24. vgl. 26. 14, 12. 17; ſämmtlich Stellen, wo weder innere Gründe noch Streben nach Kürze die Beſeitigung der matthäiſchen Elemente veranlaſſen konnte). Die zahlreichen Beweiſe der größeren Urſprünglichkeit und Natürlichkeit der lukaniſchen Darſtellung will ich hier nicht ausführlicher erwähnen (vgl. z. B. 4, 36. f. 5, 14. 15. 9, 3. 33. 18, 30. 40. 22, 34), da der in dieſer Beziehung zwiſchen beiden Evangelien ſtattfindende Unterſchied nicht ſo groß und ſchlagend iſt, wie z. B. zwiſchen Markus und Matthäus; die oben angeführten Momente genügen, um die Annahme einer Benützung des Markus durch Lukas hier, wo wir es noch nicht mit

der Unterſuchung des Markusevangeliums ſelbſt zu thun haben, als eine Hypotheſe erſcheinen zu laſſen, die ſich in dieſe oder jene Geſammthypotheſe über die Geneſis der Synoptiker paſſend einfügen mag, aber durch die Beſchaffenheit des Lukasevangeliums ſelbſt keineswegs nahe gelegt, geſchweige denn nothwendig gemacht iſt. Aus Lukas ſelbſt ergibt ſich vielmehr blos ſo viel, daß er den Markus entweder wie in den Erzählungen, ſo namentlich auch in den Reden, (z. B. Mark. 4, 26—29. 9, 39. 10, 24. 13, 10, für die Tendenz des Lukasevangeliums ſehr brauchbare Ausſprüche) nur ſehr wenig berückſichtigt oder gar nicht gekannt hat, ſondern überall eine eben noch nicht durch Markus bedingte Form der Darſtellung befolgt. Der ältere Markus enthielt zwar bereits wohl manche der im Obigen aufgeführten, von Lukas nicht berückſichtigten Elemente; aber nur um ſo auffallender wäre es, wenn Lukas dieſelben, obwohl er ſie in zwei Evangelien (dem alten und dem verbeſſerten) vorfand, deßungeachtet übergangen hätte, wogegen es ganz in der Ordnung iſt, daß er den nicht viel Brauchbares darbietenden urſprünglichen Markus nur ganz wenig beachtete. Die genauere Nachweiſung des Verhältniſſes zwiſchen Markus und den beiden andern Synoptikern wird weiter unten folgen; wir wenden uns daher jetzt zu der Frage nach der Zeit und dem Verfaſſer unſres dritten Evangeliums, indem wir nur noch gegen Ewald bemerken, daß er über ſeine Hypotheſe Jahrb. II. 223 ſelbſt den Stab bricht, wenn er die von ihr aus freilich unbegreifliche Auslaſſung von Mark. 6, 45 — 8, 27 nicht anders als aus einer lückenhaften Abſchrift des Markus oder aus dem Verſehen eines Abſchreibers unſres Lukasevangeliums *) zu erklären weiß, was freilich nur einer jener vielen Zufälle iſt, zu denen dieſe Anſicht über die Entſtehung der Evangelien greifen muß, um die Schwierigkeiten, in die ſie ſich verwickelt, zu beſeitigen.

V. Die Entſtehungszeit und der Verfaſſer des dritten Evangeliums. Ueber die Zeit, welcher das Lukasevangelium ſeine Entſtehung verdankt, läßt ſich mit vollkommener Sicherheit nur dieß beſtimmen, daß es erſt einige Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems in einer für die Chriſtenheit ungünſtigen Epoche geſchrieben iſt, welche auf der einen Seite dem Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge nicht ohne Sehnſucht entgegenſah,

*) Daß gerade an der Stelle, wo man dieſe Lücke zu finden meint, ein ſehr guter Zuſammenhang ſtattfindet, iſt oben S. 197 nachgewieſen.

andrerſeits aber doch bereits von der ungeduldigen Erwartung des Endes in der nächſten Zukunft abgekommen war und ſich mit dem Gedanken einer weitern Aufſchiebung deſſelben vertraut zu machen ſuchte. Die Zerſtörung Jeruſalems hatte der Verfaſſer ſchon hinter ſich, wie man aus der beſtimmten Faſſung der auf ſie bezüglichen Ausſprüche Jeſu 19, 41. ff. 21, 20. ff. ſchließen muß, ſofern ja nur die wirklich erfolgte Zerſtörung und auch ſie nur allmälig zu einer derartigen Umgeſtaltung der Weiſſagungen des Stifters Anlaß geben konnte. Und zwar mußte, als der Evangeliſt ſchrieb, die Zerſtörung ſchon ſo lange vorübergeweſen ſein, daß man ſich bereits gewöhnt hatte, auch ſie nicht mehr wie Matthäus als das unmittelbare Vorzeichen des jetzt nur um ſo beſtimmter zu hoffenden Eintritts der Paruſie anzuſehen. „Jeruſalem wird von den Heiden zertreten ſein, bis die Zeiten der Heiden, d. h. die den Heiden (den Römern) zum Beſitz und zur Ausübung ihrer Herrſchaft anberaumte, noch übrig gelaſſene Zeit voll geworden ſein wird". So konnte man nur reden, wenn die Erfahrung bereits gezeigt hatte, daß in Folge der Zerſtörung des jüdiſchen Staates zunächſt noch keine weitere Veränderung der beſtehenden Ordnung der Dinge zu erwarten, ſondern vielmehr die Herrſchaft der Römer noch in Geduld für eine ziemliche Zeit hinzunehmen ſei, für deren Beſtimmung man nun keine näheren Anhaltspunkte mehr hatte (ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν), da diejenigen, welche man früher den Schickſalen des jüdiſchen Volkes entnahm, nun unbrauchbar geworden waren. Wie ſehr dieß der Fall war, ſieht man auch aus der Unbeſtimmtheit, welche die von Lukas 21, 10. ff. 25. ff. angegebenen σημεῖα in Vergleich mit Matth. 24, 15. ff. an ſich tragen. Auf nicht erfüllte Erwartungen der Paruſie weiſt hin der Ausſpruch 17, 22 ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ οὐκ ὄψεσθε, und das Streben des Evangeliſten 21, 9. 12. A.G. 1, 7 einer zu frühen Erwartung des Endes entgegenzutreten; am bezeichnendſten aber iſt 18, 1, wo Lukas der Parabel vom ungerechten Richter ihren eigenen Worten (V. 8) zuwider eine ganz allgemeine, nicht auf vertrauensvolle Erwartung der Paruſie, ſondern auf vertrauensvolles Beten überhaupt bezügliche Bedeutung gibt, und (vgl. S. 219) 18, 8, wo zu den Worten ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει der Zuſatz gemacht wird πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς; d. h. „den Glauben, der doch, wenn der Zweck ſeines Erſchienenſeins auf Erden nicht unerreicht bleiben ſoll,

auf der Erde überall verbreitet ſein muß, ehe er zum zweiten Mal erſcheint" (vgl. A.G. 1, 8 ἔσεσθέ μου μάρτυρες — ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Auch die ſo angelegentlich behandelten Ermahnungen zur Wachſamkeit (12, 35. ff. 21, 34. ff.) ſtimmen hiemit zuſammen; je mehr der Evangeliſt das Ende der Dinge hinauszuſchieben ſich veranlaßt ſah, deſto nothwendiger war es für ihn, einer daraus etwa entſtehenden Gleichgültigkeit gegen daſſelbe entgegenzutreten. Daß der Evangeliſt in einer Zeit ſchrieb, in welcher die Chriſtenheit bereits manche Verfolgungen erlitten hatte, erkennt man aus der Aufnahme der Parabel vom ungerechten Richter, aus den vielen Ermahnungen zur Treue und Standhaftigkeit (12, 4. ff. 21, 12. ff. 8, 15), und aus der Faſſung der Bergrede (beſonders aus V. 22 ὅταν — ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου). Zu beachten iſt jedoch, daß Kap. 6 nur von jüdiſchen Verfolgungen (6, 22 ἀφορίσωσιν; V. 23 κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν oder ὑμῶν, wie Marcion V. 23 und Irenäus in V. 26 las), Kap. 21 zwar von einem ἄγεσθαι ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας die Rede iſt, V. 17 aber der Beiſatz τῶν ἐθνῶν (Matth. 24, 9) bei ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων weggelaſſen wird. Man kann dieſes Schweigen von heidniſchen Verfolgungen zwar mit der Tendenz unſres Evangeliſten in Verbindung bringen, zufolge welcher er namentlich in der Apoſtelgeſchichte Chriſtenthum und Heidenwelt in freundlichem Verhältniß erſcheinen läßt; allein dieß war doch nur möglich, wenn wirklich noch keine bedeutendern Verfolgungen von Seiten der letztern (wie ſie z. B. Joh. 16, 2. 1 Joh. 3, 13. ff. vorausgeſetzt ſind) ſtattgefunden hatten. Schon aus dieſem Grunde darf das Evangelium nicht ſo ſpät wie z. B. das johanneiſche, es muß vielmehr, da es (ſ. unt.) in Kleinaſien geſchrieben iſt, noch vor die aus Plinius bekannte trajaniſche Verfolgung, welche eben die Chriſten dieſes Landes traf, geſetzt werden. Auch von der Zerſtörung Jeruſalems kann es nicht zu weit entfernt werden; nicht nur iſt von dem Aufſtand unter Trajan und Hadrian oder von dem Wiederaufbau Jeruſalems 21, 24 keine Spur, ſondern es iſt auch die Erinnerung an die Zerſtörung unter Titus (19, 43. f.) und an die traurige Lage, in welche das jüdiſche Volk durch die Auflöſung ſeiner nationalen Exiſtenz gerieth (αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα), offenbar noch ſehr lebendig, und wenn man dazu 18, 8, wonach das Chriſtenthum zur Zeit des Evangeliſten wenigſtens noch keine ſo großartige Verbreitung auf Erden gewonnen

hatte, als er hoffte und wünſchte (12, 3. A.G. 1, 8), hinzunimmt, ſo kann auch aus dieſem Grunde das Evangelium nicht etwa erſt um's Jahr 130 (Zeller, die älteſte Ueberlieferung über die Schriften des Lukas Jahrb. 1848. S. 573) geſetzt werden. Mit einer ſo ſpäten Abfaſſung iſt ferner unverträglich die Benützung des Evangeliums als kirchlich recipirter Schrift bei Juſtin, die Berückſichtigung des Markus, der ſpäter als Lukas iſt, bei Hermas (wovon unten), der Mangel aller Beziehungen auf die Gnoſis des zweiten Jahrhunderts im Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte (indem die Weiſſagung A.G. 20, 29. 30 *λύκοι βαρεῖς, λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν* allerdings auf gnoſtiſche Sektenſtifter ſich bezieht, aber ſchwerlich die einzige Hinweiſung dieſer Art geblieben wäre, wenn der Verfaſſer in den Zeiten der gnoſtiſchen Syſteme des zweiten Jahrhunderts geſchrieben hätte, vgl. die Citate Juſtin's und der Homilien *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις* dial. 35. hom. 16, 21 und 1 Tim. 1, 3. ff. 4, 1. ff. 2 Tim. 2, 17. ff. 3, 1. ff. u. ſ.), und ebenſo auch das Fehlen aller beſtimmteren Warnungen vor hierarchiſchen Anmaßungen (22, 26. f. vgl. dag. *ἔσονται — φιλαρχίαι* Hom. 1. c. 1 Petr. 5, 1. ff.). Sodann iſt der Ausdruck *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* 1, 1 als Bezeichnung der evangeliſchen (und apoſtoliſchen) Geſchichte nur in einer Zeit möglich, in welcher die Stiftung und erſte Verbreitung des Chriſtenthums noch den ganzen Inbegriff der chriſtlichen Geſchichte ausmachte; auch wenn *πεπληροφορημένα* „vollgeglaubt" (wie Ewald überſetzt) bedeuten ſollte (d. h. Thatſachen, die zwar ganz anderer Art als gewöhnliche Geſchichte ſind und daher von Draußenſtehenden nicht geglaubt ſind, wohl aber „bei uns", ein Sinn, der, vgl. S. 216, zu der Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte bei Lukas allerdings gut paßte), auch in dieſem Falle eignet er ſich wenigſtens für die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht mehr ſo gut, als etwa für den Anfang deſſelben. Auf dieſelbe Weiſe verhält es ſich mit dem *παρέδοσαν ἡμῖν οἱ αὐτόπται*; auch ſo (vgl. Hebr. 2, 3) kann nur ein Verfaſſer ſchreiben, deſſen Zeitgenoſſen die apoſtoliſche Ueberlieferung wenigſtens zum Theil noch von den Apoſteln ſelbſt und nicht erſt von den „*παρηκολουθηκότες*" *τοῖς ἀποστόλοις* (wie Papias) empfangen hatten, ſo daß dieſe Zeit von ſich im Ganzen ſagen konnte, ſie ſei im Beſitze einer unmittelbaren apoſtoliſchen *παράδοσις*. Die Aeußerungen der Apoſtelgeſchichte über die Einſetzung der kirchlichen Aemter durch die Apoſtel (14, 23. vgl.

gegen erklärte ἁμαρτωλοί (nicht blos gegen τελῶναι 5, 27. ff. 19, 1. ff.) zu haben, so verschwindet auch diese Schwierigkeit, und vielleicht ist ja die Verlegung des Vorfalles in das Haus eines Pharisäers eben ein Beweis davon, daß der Sammler die verwandte Begebenheit in Bethanien wohl kannte und beide bestimmt von einander unterschieden wissen wollte, obwohl sie ursprünglich Eine und dieselbe Grundlage haben. Die kurze Perikope über Glauben und Werke ist wohl nichts Anderes als eine in paulinischen Kreisen entstandene und stets in Erinnerung gebliebene Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu, die nur zu diesem Zwecke, auch einen Ausspruch des Herrn und Meisters über diese wichtige Frage zu besitzen, gebildet worden war (da ursprünglich V. 6 mit V. 7. ff. nicht zusammengehört); in einer andern Verbindung kann jedoch auch V. 7. ff. (mit 12, 37 περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς κ. τ. λ. sehr verwandt und auch an 18, 12 erinnernd) wohl in dieser Sammlung (und zwar zunächst in antipharisäischem Sinne) gestanden sein. Dasselbe ist bei den beiden Perikopen von den Samaritern zu vermuthen; da es seit der Thätigkeit des Philippus in Samaria auch dort eine mit den judäischen und galiläischen Christen wohl stets in engster Verbindung stehende Christengemeinde gab, so hat diese rühmende Erwähnung von Samaritern in einer jüdischchristlichen Schrift nichts Auffallendes. Zudem ließ sich ja 17, 18 in dem Ausdruck εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος immer noch die Voraussetzung wiederfinden, daß eigentlich von den Samaritern eine solche Empfänglichkeit für die Anerkennung der Wohlthaten Jesu nicht zu erwarten gewesen wäre und mithin an sich doch die Juden das vorzugsweise für die Aufnahme des Gottesreichs bestimmte Volk seien. In der Parabel 10, 25. ff. aber (deren Tendenz und dialektische Form mit 7, 36. ff. sehr verwandt ist) steht der Samariter nicht im Gegensatz zu den Juden als solchen, sondern zu den höheren, gerade dem palästinensischen Christenthum feindlichen Klassen der Priester und Leviten, und die Lehre dieser Parabel ist nicht die, man solle statt grübelnd zu fragen, wer unser Nächster sei, vielmehr Jeden ohne Unterschied des Volkes oder des Glaubens dafür nehmen (de Wette zu d. St.), sondern die, der Nächste eines Menschen nicht blos dem Namen nach, sondern in der That und Wahrheit sei der, welcher sich als Nächster gegen ihn benimmt, die Pflichten der Menschlichkeit gegen ihn erfüllt, wiewohl freilich in der Wirklichkeit oft gerade die, welche als Kenner und Lehrer des Gesetzes am ehesten wissen sollten, wer ein Nächster des

Andern iſt, dieſes Wiſſen durch ihr ſelbſtſüchtiges Thun verleugnen und ſtatt deſſen Verachtete und Geſchmähte, denen man den Namen des Nächſten abſprechen zu können glaubt (wie die Juden den Samaritern), durch ihr Handeln zeigen, daß gerade ſie dieſen Namen am beſten verdienen. Die Parabel führt ſo allerdings auf die Lehre, daß nicht etwa blos der Jude, ſondern auch der Samariter unſer Nächſter ſei, wenn er die Pflichten der Nächſtenliebe erfüllt, allein eine pauliniſch univerſaliſtiſche Tendenz hat ſie darum keineswegs, der Samariter iſt hier wie 17, 18 nur ein den Juden zur Beſchämung vorgehaltenes Beiſpiel, mittelſt deſſen das eine Mal die ſelbſtſüchtige Undankbarkeit des Volkes gegen Jeſum in ihr volles Licht geſtellt, das andere Mal die Selbſtgerechtigkeit der Geſetzesmenſchen gedemüthigt werden ſoll. Einen Anhaltspunkt aber bieten beide Perikopen dem Paulinismus allerdings, und darum hat ſie auch Lukas aufgenommen, während ſie bei Matthäus, der ſich durch ſein israelitiſches Nationalgefühl getrieben fand, die Ausſchließung der Samariter von der apoſtoliſchen Miſſionsthätigkeit in ſeine Redenſammlung aufzunehmen, freilich keinen paſſenden Platz finden konnten. Wir ſind folglich auch hier keineswegs genöthigt, aus dem Kreiſe der paläſtinenſiſchen Ueberlieferung herauszugehen, ſondern müſſen als die Quelle dieſer ſamaritaniſchen Perikopen jene aus ihr hervorgegangene Gnomologie betrachten, die ſowohl dem Verfaſſer des Petrusevangeliums als Lukas ſelbſt zu Gebote ſtand, obwohl der Erſtere wegen ſeiner israelitiſchnationalen Tendenz und ſeines vorherrſchend hiſtoriſchen Zweckes *) dieſer Gnomologie Manches noch nicht entnommen hatte, was erſt in unſrem pauliniſchen Evangelium eine paſſende Stelle fand. Wie der erſte Evangeliſt aus Markus ſehr Vieles zur matthäiſchen Urſchrift hinzufügte und die daraus gebildete Geſchichtserzählung noch mit galiläiſchen Traditionen bereicherte, ſo bildete hier zuerſt der Verfaſſer des Petrusevangeliums aus Markus und Matthäus mit Hinzunahme der noch lebendigen judäiſchen Ueberlieferung und mit Benützung der demſelben Gebiet angehörigen

*) Wenn eine petriniſche Evangelienſchrift, wie wir ſie hier annehmen, unter den Quellen Juſtin's ſich befand, ſo erklärt ſich der Umſtand, daß der Letztere in den Redecitaten meiſt unſern Synoptikern folgt und faſt nur in Bezug auf geſchichtliche Nachrichten und kleinere Ausſprüche Jeſu von ihnen abweicht, in ganz einfacher Weiſe eben aus dem Vorherrſchen des Geſchichtlichen vor dem Didaktiſchen, durch welches ſich dieſes Petrusevangelium von Matthäus unterſchied.

Spruchſammlung eine neue Schrift, die nachher Lukas zu einem pauliniſchen Evangelium umgeſtaltete. Daß der Letztere wirklich ſolche weit hinaufreichende Quellen, wie dieſe Spruchſammlung, ſich verſchafft hatte, iſt aus dem παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς 1, 3 mit Sicherheit zu ſchließen; daß ſich nirgends eine Spur von ihr erhalten hat (wie vom Petrusevangelium), kann keinen Zweifel an ihrer Exiſtenz begründen, da ſie nicht wie die matthäiſche von einem Apoſtel verfaßt war und ſchon ſehr frühe ihrem Hauptinhalte nach in größere Geſchichtswerke überging. Ueber ihre Abfaſſungszeit läßt ſich nur ſo viel beſtimmen, daß ſie ſpäter ſein muß als die matthäiſche Redenſammlung und früher als das matthäiſche Evangelium (deſſen chronologiſche Anordnung ſie noch nicht benützen konnte); wahrſcheinlich iſt ſie bald nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben, in einer Zeit, in welcher unter Augenzeugen der Wirkſamkeit Jeſu noch eine reiche Nachleſe von λόγια zu machen, die paläſtinenſiſche Chriſtenheit aber in tiefe Armuth und ſchwerſte, mit Ungeduld die Wiederkunft Chriſti herbeiwünſchende Bedrängniß (18, 7. 17, 20—22, 6, 20. ff.) verſunken war, alſo wahrſcheinlich in den erſten Jahren nach der Flucht der Urgemeinde in's Oſtjordanland (vgl. 21, 21. 22). Die unverkennbare Verwandtſchaft mancher ihrer Partien mit Stücken des Petrusevangeliums, welche daſſelbe aus der geſchichtlichen Ueberlieferung hat (15, 1. ff. mit 9, 55 und 19, 9. 16, 22 mit 23, 43) erklärt ſich einfach daraus, daß beide Schriften Einem und demſelben Gebiet des jüdiſchen Chriſtenthums und ſo ziemlich auch derſelben Zeit angehören; der Ideenkreis des Verfaſſers des Petrusevangeliums mußte theils in Folge dieſer äußern Verhältniſſe theils in Folge ſeiner Bekanntſchaft mit der Spruchſammlung eine weſentliche Verwandtſchaft mit dem der letztern haben, die ſo weit gehen konnte, daß dieſelbe auf ihn auch bei der Darſtellung der anderswoher genommenen Stücke einwirkte. — Wenn dem Bisherigen zufolge Lukas den ältern Markus, die ſo eben betrachtete Spruchſammlung (vielleicht daneben auch die matthäiſche Redenſammlung ſelbſt), das Matthäus- und das Petrusevangelium vor ſich hatte, und wenn er außerdem auch von andern Evangelien wußte, die gleichfalls auf apoſtoliſche Auktorität zurückgingen, aber nach ſeinem Urtheil zu wenig ἀσφάλεια hatten, als daß er ſie hätte benützen können (ebionitiſche, cerinthianiſche ἑρμηνεῖαι des Matthäus), ſo bedürfen wir weiter nichts, um das ἐπεχείρησαν πολλοί 1, 1 zu erklären. Vier bis ſechs Schriften über die evangeliſche Geſchichte

dem Verfaſſer zu Gebote ſtand und ihm daher der Aufbewahrung mittelſt Einverleibung in ſeine Schrift werth ſchien, hauptſächlich aber, um durch die Aufnahme einer Relation eines Augenzeugen, welche die Individualität und Wirkſamkeit des Apoſtels und den ſichtbar über ihr waltenden göttlichen Beiſtand (Kap. 27. f.) in ſo ſchönem Lichte darſtellte, die Glaubwürdigkeit und den Eindruck ſeiner apologetiſchen Darſtellung zu verſtärken, was in einer Zeit ſehr nothwendig war, in welcher über den Heidenapoſtel gewiß nicht blos die **Epiph. haer.** 30, 16 aufbehaltenen, ſondern auch noch andere ebionitiſche Verleumdungen im Umlaufe ſein mochten, und zwar ohne Zweifel gerade über die letzten Jahre ſeiner Thätigkeit, indem man von dieſer Seite ähnlich wie die Juden (17, 7. 18, 13. 25, 7. 8. vgl. 21, 38) Paulus als Frevler „*εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων, εἰς τὸ ἱερόν* und *εἰς Καίσαρα*“ darſtellen mochte, deſſen Wirkſamkeit ebendarum in ſeiner Gefangenſchaft zu Cäſarea und Rom ein verdientes ſchimpfliches Ende genommen habe. Bei der *ἀσφάλεια* 1, 4 hatte der Verfaſſer gewiß auch ſchon die Widerlegung dieſer judenchriſtlichen Verleumdungen im Auge, welchen er ja durch die ganze Apoſtelgeſchichte hindurch zahlreiche Beweiſe der geſetzesgemäßen Frömmigkeit ſeines Apoſtels und der Anerkennung ſeiner Schuldloſigkeit von Seiten römiſcher Machthaber (16, 35. ff. 18, 12. ff. 23, 29. 24, 22. f. 27. 25, 18. 25. 26, 31. 32. vgl. 28, 31) entgegenſtellt; wie konnte er aber ſolchen falſchen Gerüchten beſſer begegnen als dadurch, daß er da, wo er Berichte von Augenzeugen hatte, ſie geradezu ſelbſt reden ließ, da aber, wo ſolche fehlten, auch keine fingirte (wie die Ebioniten in ihren klementiniſchen Schriften), um eben nicht durch Fiktionen Mißtrauen zu erregen? Indeß auch dann, wenn der Bericht wirklich von dem Verfaſſer ſelbſt herrührte, würde es dabei ſein Bewenden haben, daß das Evangelium (und die Apoſtelgeſchichte) weder an ſich noch nach der Meinung des Verfaſſers in einer nähern Beziehung zu Paulus ſteht, ſondern bloße Privatſchrift iſt, und eben weil es Privatſchrift war und der ſonſtigen Gewiſſenhaftigkeit ſeines Verfaſſers gemäß ſich auch als ſolche gab, konnte es natürlich in einer Zeit, die überall zuerſt nach dem Namen und der Auktorität der Schriftſteller, nicht aber nach der Qualität der Schriften ſelbſt zu fragen gewohnt war, nur ſehr langſam zu dem Range einer allgemein anerkannten und benützten kirchlichen Schrift gelangen. Daß es aber namentlich in Rom erſt ſehr ſpät Eingang fand, wie aus

seiner Nichtbenützung in den ignatianischen Briefen erhellt, hat noch seinen besondern Grund darin, daß es wie die Apostelgeschichte nicht in Rom *), sondern im hellenischen Kleinasien entstanden ist. Man hat von Seiten der Vertheidiger der Aechtheit der Apostelgeschichte bemerkt, daß ihr Verfasser sich über die politischen Verhältnisse der kleinasiatischen und griechischen Provinzen sehr gut unterrichtet zeige (namentlich Wieseler, Chronol. d. ap. Zeit S. 224. f. 119); hiemit trifft der Umstand zusammen, daß sie in Bezug auf die Wirksamkeit des Apostels in diesen Gegenden und zwar vor Allem in der Provinz „Asia" und deren Hauptort Ephesus besonders ausführlich ist, und sehr viele specielle Erzählungen gibt, die nur auf lokaler Erinnerung beruhen können (18, 24 — 19, 41), und daß sie zudem ein ganz besonderes Interesse für die Gründung des Christenthums im vordern Kleinasien und namentlich in Ephesus

*) Die Bedeutung, welche in der Apostelgeschichte auf Rom als auf den letzten Bestimmungsort des Apostels Paulus gelegt wird (s. die Auseinandersetzung bei Zeller, Theol. Jahrb. 1850. S. 360. ff.), berechtigt uns nicht dazu, sie selbst (wie Zeller ebend. 1851. S. 386. ff. thut) nach Rom zu setzen. Die hohe Bedeutung Roms für die Wirksamkeit des Apostels war etwas geschichtlich Begründetes, das der Verfasser nicht umgehen konnte und das sich ihm von selbst als passender Abschluß seiner Erzählung darbot. Die Thätigkeit des Apostels in Rom selbst aber hatte für ihn offenbar kein specielles Interesse, da er sie sonst nicht wohl fast ganz mit Stillschweigen übergangen hätte, und aus demselben Grunde ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er mit seiner Schrift zunächst auf die römische Gemeinde zu wirken beabsichtigte, da er in diesem Falle doch wohl einige Züge aus der Thätigkeit des Apostels in dieser Stadt hätte anführen müssen, welche dazu geeignet waren, eine freundliche und dankbare Erinnerung der römischen Christen an sie hervorzurufen. Wenn er auf irgend eine einzelne Gemeinde wirken wollte, so ist es die von Ephesus (s. 20, 16 — 38). Die Sprache des Evangeliums und der Apostelgeschichte weist nicht, wie z. B. die des Markus und der ignatianischen Briefe, nach Rom, sondern in östliche rein hellenische Sprachgebiete. Auch wäre von einer römischen Abfassung beider Schriften gewiß eine Spur zurückgeblieben, wie z. B. beim Markusevangelium, und zwar um so mehr, als der bekannte Aufenthalt des Lukas in Rom gleichfalls auf diesen Ort führte; daß alle Ueberlieferungen das Evangelium im Osten des römischen Reiches und zwar die meisten in griechischen Gebieten entstehen lassen, ist schwerlich ein rein zufälliges Zusammentreffen. — Daß der Evangelist den Verfasser des Reiseberichts blos einfach redend einführte, statt sich etwa ausdrücklich auf ihn zu berufen und hiedurch die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung zu verstärken, ist sehr natürlich, da theils die einmal gewählte objektive Form der Darstellung theils die Scheu des Schriftstellers vor allem oppositionellen, provocirenden Auftreten (vgl. S. 133), die in den Zeitverhältnissen ihren Grund hatte, es nicht anders erlaubte.

ſelbſt erkennen, ja dieſelbe geradezu als Mittel- und Glanzpunkt der Miſſionsthätigkeit des Paulus erſcheinen läßt (18, 24. ff. 19, 10. 11, und beſonders 20, 16—38, wo der Apoſtel Kleinaſien mit einem feierlichen Abſchiede von der epheſiniſchen Kirche verläßt). Wie will man den Umſtand erklären, daß von der Thätigkeit des Apoſtels in Galatien und Korinth, die gewiß ebenſoviel merkwürdigen Geſchichtsſtoff lieferte als die in Epheſus, nur ganz kurz, von der letztern aber in einer auch unbedeutende Lokalereigniſſe, wie den Aufſtand des Demetrius, aufnehmenden Ausführlichkeit die Rede iſt, und daß gerade der Klerus von Epheſus dazu auserſehen wird, um in einer an ihn gerichteten Rede eine Apologie des Apoſtels und eine Reihe von Belehrungen über die Führung des biſchöflichen Amtes niederzulegen? warum iſt eben nur bei Epheſus von Häretikern und zwar von ſolchen, die aus der epheſiniſchen Kirche ſelbſt hervorgehen werden, die Rede? und warum iſt überhaupt die Erzählung der Reiſen des Apoſtels im vordern Kleinaſien und in den benachbarten Gebieten (Macedonien und Hellas) ſo beſonders ausführlich gehalten, als weil eben hier dem Verfaſſer ohne Zweifel in Folge ſeines Aufenthalts in einem der Küſtenländer des ägeiſchen Meeres ein beſonders reiches Material zu Gebote ſtand? Wenn der Verfaſſer des Reiſeberichts und der Apoſtelgeſchichte eine und dieſelbe Perſon wäre, ſo würde die Abfaſſung der letztern durch einen Chriſten aus Kleinaſien ohnedieß ſehr wahrſcheinlich werden, da der ungenannte Begleiter in Troas zu Paulus ſtößt, ihn von da blos bis Philippi begleitet (16, 17. 17, 1) und erſt ſpäter von dieſer Stadt aus (20, 6) wieder in die Reiſegeſellſchaft tritt; hienach kann er nur entweder aus Philippi oder aus Troas her ſein, wovon aber das Letztere allein annehmbar iſt, weil er für Philippi zwar ein beſonderes Intereſſe zeigt (ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία 16, 12), aber doch von dieſer Stadt wie ein ihr nicht angehöriger Fremder ſpricht (ebd. und V. 13 οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι). In ähnlicher Weiſe zeigt ſodann der Ausdruck διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη 19, 1, daß der Verfaſſer des Ganzen im kleinaſiatiſchen Küſtenlande zu ſuchen iſt, ſofern eine derartige allgemeine Bezeichnung des Binnenlandes des weſtlichen Kleinaſiens nur eben vom Standpunkt jenes Gebietes aus denkbar iſt. Ein weiteres Moment für den hier angenommenen Urſprung des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte liegt in ihrer unverkennbaren Verwandtſchaft mit dem nach Kleinaſien gehörigen Epheſerbrief. Man vergleiche

Luk. 2, 14 δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, 19, 38 εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις mit Eph. 2, 14 αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν und 1, 10 ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; A.G. 2, 39 ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακράν, ὅς ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, 3, 25 ὑμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς ὁ θεὸς διέθετο πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, λέγων πρὸς Ἀβραάμ Καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς und 10, 35. 36 ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν — δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν· τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν πάντων κύριος mit Eph. 2, 12. 13. 17 ἦτε —, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας —, νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ —, καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς, 3, 15 ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται; Luk. 24, 49 ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους, A.G. 1, 4 περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος (id. 2, 33) mit Eph. 1, 13 ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας (3, 20 κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν); A.G. 13, 1. 2 ἦσαν δὲ — προφῆται καὶ διδάσκαλοι —· λειτουργούντων δὲ αὐτῶν — εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς (d. h. zur Bekehrung der Heidenwelt) mit Eph. 3, 5. 6 ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα — τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου; A.G. 7, 2 ὁ θεὸς τῆς δόξης mit Eph. 1, 17 ὁ πατὴρ τῆς δόξης; A.G. 20, 32 τῷ λόγῳ τῆς χάριτος τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν mit Eph. 2, 22 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε und 1, 18 τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις; A.G. 20, 28 τὴν ἐκκλησίαν — ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου mit Eph. 1, 14 εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως und 5, 25. ff. καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, — ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἐνδοξον τὴν ἐκκλησίαν κ. τ. λ.; A.G. 17, 4 καὶ τινες — προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ mit Eph. 1, 11 ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες

κ. τ. λ. Ferner ſind zu beachten die Parallelen mit dem Koloſſerbrief theils in Einzelheiten (Luk. 22, 53 ἐξουσία τῦ σκότους wie Kol. 1, 13 ἐκ τῆς ἐξουσίας τῦ σκότους; A.G. 26, 18 ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεὸν τῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιων vgl. Kol. 1, 12—14; A.G. 26, 23 εἰ παθητὸς ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν, vgl. Kol. 1, 18. 20 ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν —, εἰρηνοποιήσας διὰ τῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτῦ und 1, 12 ἐν τῷ φωτί; A.G. 8, 21 ἐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ vgl. Kol. 1, 12 ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τῦ κλήρυ τῶν ἁγίων; A.G. 2, 5 ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν vgl. Kol. 1, 23 ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν), theils in den dogmatiſchen Grundanſchauungen, ſofern die Chriſtologie dieſes Briefes (ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι 1, 19; ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς 2, 9) mit der bei Lukas mehrmals (5, 17. 6, 19. 8, 46) hervorgehobenen Immanenz der göttlichen δύναμις in der Perſon Jeſu ſehr nahe verwandt und hier wie dort die ſiegreiche Bekämpfung der böſen Geiſter ein Hauptmoment der Thätigkeit Jeſu iſt. Eine ſolche Verwandtſchaft der Sprache und der Begriffe kann nicht zufällig ſein; mit andern ſpätern Briefen der pauliniſchen Litteratur zeigt ſich eine ſolche Uebereinſtimmung nicht (das πατρώῳ θεῷ A.G. 24, 14. vgl. 2 Tim. 1, 3 und der Gebrauch von ζωογονεῖν Luk. 17, 33. A.G. 7, 19. 1 Tim. 6, 13 ſind ganz vereinzelte Aehnlichkeiten); die Schriften des Lukas müſſen folglich zu jenen beiden kleinaſiatiſchen Briefen in irgend einer nähern Beziehung ſtehen, ſie können nur aus einem und demſelben Kreiſe mit ihnen hervorgegangen ſein (und ſind ohne Zweifel vom Verfaſſer des Epheſerbriefs bereits benützt). Auch die Uebereinſtimmung des Lukasevangeliums mit Joh. 14, 22 in Betreff des Apoſtels Judas (Jakobi), die Verwandtſchaft ſeiner ganzen Anſchauungsweiſe mit dieſem Evangelium, zu welchem es unter den Synoptikern am meiſten innere Beziehungen darbietet (vgl. S. 193 u. f.; meinen joh. Lehrbegriff S. 378; Zeller, Theol. Jahrb. 1843. S. 86. ff.), das Intereſſe der Apoſtelgeſchichte für den Evangeliſten Philippus (der in der ſpätern kleinaſiatiſchen Tradition mit dem Apoſtel gleichen Namens identificirt worden iſt), und der Umſtand, daß unſer Evangelium dem Marcion als Hauptquelle für die evangeliſche Geſchichte zugekommen war, ſpricht dafür,

ſeinen Urſprung nach Kleinaſien zu ſetzen. Die Angabe orientaliſcher Handſchriften und Ueberſetzungen, daß das Evangelium in Alexandria geſchrieben ſei, hängt wahrſcheinlich mit dem Beſtreben der Alexandriner zuſammen, Lukas zum Verfaſſer des nach Alexandria gehörigen und dort beſonders geſchätzten Hebräerbriefs zu machen (Clem. Al. bei Euseb. H. E. 6, 14. Orig. ib. c. 25); die Angabe Gregor's von Nazianz u. A., daß es in Achaja verfaßt ſei (wofür Andere wiederum Attika oder Macedonien ſetzen) mag die Erinnerung an den helleniſchen Urſprung deſſelben zur Grundlage haben, obgleich ſie wohl hauptſächlich aus der Wahrnehmung des guten griechiſchen Styls des Evangeliſten entſtanden iſt. Wenn hienach das Lukasevangelium zunächſt nur in Kleinaſien als Privatſchrift circulirte, ſo war es ſehr leicht möglich, daß man in Rom, wo man mit andern Evangelien reichlich verſehen war, erſt nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts kirchlichen Gebrauch von ihm machte, nachdem namentlich die Häretiker (vgl. Zeller Jahrb. 1848. S. 569. f.) und unter ihnen beſonders Marcion die Aufmerkſamkeit auf daſſelbe gelenkt hatten. Mit welchen Schwierigkeiten ein pauliniſches Evangelium in manchen Kreiſen zu kämpfen hatte, kann man ſich leicht vorſtellen, und gerade in Rom mußten dieſelben theils wegen der fortwährenden Bedeutung des Judenchriſtenthums in dieſer Kirche theils wegen ihrer Vorliebe für Schriften von petriniſcher Auktorität am bedeutendſten geweſen ſein (ähnlich wie bei dem vierten Evangelium, das auch nicht gleich nach ſeiner Abfaſſung in allgemeinern Umlauf kam, vgl. Theol. Jahrb. 1851. S. 212). Die erſte Notiz, welche die römiſche Kirche von ihm nahm, beſtand darin, daß das ältere Markusevangelium nach ihm umgearbeitet wurde; es ſelbſt aber ſcheint in Rom erſt etwa ſeit der Zeit der klementiniſchen Homilien allgemeinere Benützung gefunden zu haben, daher ſich auch in der römiſchen Tradition, wie ſie wahrſcheinlich Irenäus (3, 1, 1) wiedergibt, nichts Näheres über ſeine Entſtehungszeit erhielt, als daß es ſpäter als Matthäus, erſt nach dem Tode des Petrus und Paulus geſchrieben ſei. Vielleicht gehört die Bezeichnung des Lukas als ſeines Verfaſſers urſprünglich gleichfalls der römiſchen Ueberlieferung an, da man wegen ſeines längern Aufenthalts in Rom gerade hier geneigt ſein konnte, in ihm nicht nur den Verfaſſer des Berichtes über die römiſche Reiſe des Apoſtels, ſondern auch den der Apoſtelgeſchichte und des Evangeliums zu vermuthen. Von der Apoſtelgeſchichte wiſſen wir, daß ſie auch noch ſpäter in Vergleich

mit andern neuteſtamentlichen Schriften wenig geleſen und gebraucht wurde; noch Chryſoſtomus gibt an, daß „die Exiſtenz und der Verfaſſer des Buches Vielen gar nicht bekannt ſei", und ſelbſt zur Zeit des Photius ſtand wenigſtens die Anſicht über den lukaniſchen Urſprung des Buches nicht feſt (vgl. de Wette Einl. §. 117); der Umſtand, daß ſie erſt ſehr ſpät citirt wird, kann folglich auch hienach gegen eine ziemlich frühe Abfaſſung derſelben nichts beweiſen. Die ſpäte kirchliche Anerkennung der Schriften des Lukas iſt durch das Bisherige hinreichend erklärt; ſie war eine nothwendige Folge der ebenſo gewiſſenhaften als klugen Anſpruchloſigkeit, mit welcher der Verfaſſer, ganz anders als die hierarchiſchen Vertreter des Ebionitismus, es verſchmähte, ſeinen Schriften durch eine Fiktion das Anſehen unmittelbar apoſtoliſcher Dokumente zu geben, und ſtatt deſſen ſie in dem beſcheidenen Gewande von Privatſchriften in die Welt ausgehen ließ *).

So einfach ſich nach dem Bisherigen die Kompoſition des Lukasevangeliums und die Data, welche wir über ſeine Verbreitung und Anerkennung in den älteſten Zeiten beſitzen, durch die Vorausſetzung ſeiner Abfaſſung in Kleinaſien am Ende des erſten Jahrhunderts erklären, ſo ſcheint ſich dagegen doch noch Eine Schwierigkeit zu erheben, nämlich das Verwandtſchaftsverhältniß des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte zu dem Briefe an die Hebräer. Schon Klemens von Alexandrien ſuchte ſeine Anſicht, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte (Lukas) auch der (griechiſche) Herausgeber des (von Paulus hebräiſch abgefaßten) Hebräerbriefes ſei, durch die Hinweiſung darauf zu begründen, daß ſich in beiden Schriften „dieſelbe Sprachfarbe wiederfinde"; in ähnlicher Weiſe glaubte unter den Spätern namentlich Grotius aus dieſem Umſtande auf die Identität der Verfaſſer beider Schriften ſchließen zu dürfen (vgl. Bleek, Brief an die Hebräer I. S. 405). Da der Hebräerbrief wahrſcheinlich nach Alexandrien gehört und ohne Zweifel mehrere Jahre vor der Zerſtörung Jeruſalems und zwar wohl von einem älteren, durch eine bedeutende Wirkſamkeit bereits zu hohem Anſehen in ſeiner

*) Es iſt hienach das von mir in meiner Abhandlung über apoſtoliſche Tradition und Schrift Theol. Jahrb. 1850. S. 4 Bemerkte, ſo weit es Lukas betrifft, zu berichtigen. — Auch das vierte Evangelium war urſprünglich eine, obwohl ſogleich auf Verbreitung in weitern Kreiſen angelegte Privatſchrift (vgl. ebd. 1851. S. 204. ff.).

Gemeinde gelangten Manne geſchrieben iſt, ſo wäre, wenn die lukaniſchen Schriften von eben dieſem Schriftſteller herrühren ſollten, ſowohl ihr kleinaſiatiſcher Urſprung als ihre Abfaſſung in einer ſo ſpäten Zeit wie am Ende des erſten Jahrhunderts in Frage geſtellt. Die ſprachliche Verwandtſchaft iſt allerdings ſo auffallend, daß die Hypotheſe, mit der wir es hier zu thun haben, einer nähern Betrachtung unterworfen werden muß. Es gehört hieher zunächſt eine Reihe von Wörtern und Redensarten, welche innerhalb des neuen Teſtaments nur bei Lukas und im Hebräerbrief ſich vorfinden: *τελειοῦσθαι* (Luk. 13, 32), *λύτρωσις* (1, 68. 2, 38), *ἱερατεία* (1, 9), *εὔθετος* (9, 62. 14, 35), *εἰς τὸ παντελές* (13, 11), *ἀνέχεσθαι* (A.G. 18, 14, in der Bedeutung einer Sache Aufmerkſamkeit ſchenken), *ἀναθεωρεῖν* (17, 23), *εὐλαβεῖσθαι* (23, 10), *ἐπιστέλλειν* (15, 20. 21, 25), *περίκεισθαί τι* (28, 20), *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* (10, 35), *ἀρχηγός* (3, 15. 5, 31), *πατριάρχης* (2, 29. 7, 8. 9), *ὕπαρξις* (2, 45), *λόγος παρακλήσεως* (13, 15), *ἀσάλευτος* (27, 41), *ἡγούμενος* (Luk. 22, 26. A.G. 7, 10. 15, 22). Sodann ſind zu vergleichen *ῥίζα πικρίας* (Hebr. 12, 15), das im N. T. nur an *χολὴ πικρίας* A.G. 8, 23 eine Parallele findet, und die Worte *πρόσφατος* (Hebr. 10, 20) und *διόρθωσις* (9, 10), bei welchen (vgl. *προσφάτως* A.G. 18, 2, *διορθώματα* 24, 3 nach der Lachmanniſchen Lesart) ganz Daſſelbe der Fall iſt; ferner *ἔξω τῆς πύλης* Hebr. 13, 12 und A.G. 16, 13, *περιαιρεῖν* (*ἁμαρτίας* Hebr. 10, 11, *ἐλπίδα* A.G. 27, 20, etwas anders 2 Kor. 3, 16), der Gebrauch von *τὸ ἔργον* Hebr. 6, 10 und A.G. 15, 38, die häufige Anwendung des Wortes *λαλεῖν* (*τὸν λόγον τοῦ κυρίου*) Hebr. 1, 1 u. ſ. A.G. 4, 31. 16, 13. 6. 32. u. ſ., die Parallele *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν* (Hebr. 9, 14) und *κ. τὴν καρδίαν* (A.G. 15, 9); auch *μαρτυρεῖσθαι* Hebr. 11, 2. 5. 39. A.G. 6, 3. 10, 22 u. ſ. (jedoch auch 1 Tim. 5, 10. 3 Joh. 12), *διαμαρτυρεῖσθαι* (Hebr. 2, 6, A.G. 2, 40. 8, 25. 10, 42. 20, 21 u. ſ. w., obwohl auch ſonſt im N. T.), *ἀπογέγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς* (Hebr. 12, 23) vgl. *τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Luk. 10, 20). Auch der gutgriechiſche Styl, den die lukaniſchen Schriften mit dem Hebräerbrief gemein haben, der Nachdruck, der dort wie hier auf die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Jeſu gelegt wird, die Spuren der Betrachtung Jeſu als das *ἀρχιερεὺς τῶ λαῶ*, die wir bei Lukas fanden (S. 258), ſcheinen auf ein näheres Verhältniß zwiſchen ihm und dieſem Briefe hinzuweiſen. Allein bei genauerer

Betrachtung ſtellt ſich ſtatt deſſen doch ein ganz anderes Ergebniß heraus. Der Hebräerbrief faßt Jeſus noch vorzugsweiſe als Verſöhner des Volkes Israel mit Gott, er ſcheint (7, 14 ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν) von einer übernatürlichen Erzeugung Jeſu noch nichts zu wiſſen und (5, 7, vgl. S. 95) von dem Leben und Wirken Jeſu auf Erden eine ganz andere, noch keineswegs ſo großartige (mirakulöſe) Anſchauung zu haben, wie der Verfaſſer des Lukasevangeliums. Was aber die Sprache betrifft, ſo iſt der Periodenbau des Lukas doch einfacher und ſeine Wortfügung viel weniger kunſtreich als die des Hebräerbriefs; die Uebereinſtimmung Beider in den oben angeführten Worten und Redensarten kann eine Identität der Verfaſſer nicht beweiſen, da ihr auch wiederum mehrfache Abweichungen (τὰ θεμέλια A.G. 16, 26, οἱ θεμέλιοι Hebr. 11, 10; προσδέχεσθαι Luk. 2, 25. 38. A.G. 23, 21. 24, 15 f. a. erwarten, Hebr. 10, 34. 11, 13. 35 f. a. empfangen) gegenüberſtehen, und zudem wird die ſprachliche Verwandtſchaft dadurch bedeutend modificirt, daß viele Spracheigenthümlichkeiten und Lieblingsausdrücke der lukaniſchen Schriften, wie z. B. σωτήρ (A.G. 5, 31 u. f. Luk. 2, 11), ἡ ὁδός (A.G. 9, 2 u. f.), ἀνάψυξις A.G. 3, 19), ἀποκατάστασις (3, 21), ἄφιξις (20, 29), διαταγή (7, 53), φῶς (26, 18. 23), ὑψοῦν (A.G. 2, 33. 5, 31), σκηνὴ μαρτυρίᾳ (7, 44), dem Hebräerbrief und noch mehr die meiſten Eigenthümlichkeiten des letztern, z. B. οἰκουμένη μέλλουσα, ὀνειδισμός, συγκακουχεῖσθαι, τελειότης, μισθαποδοσία, μετάθεσις, εὐποιΐα, ἔκβασις, διηνεκής, φοβερός, εὐπερίστατος, παραπλησίως, πολυμερῶς u. ſ. w., den lukaniſchen Schriften fehlen. Die im Obigen angeführten Ausdrücke, in welchen beide Schriftſteller zuſammentreffen, ſind (mit Ausnahme von μαρτυρεῖσθαι) insgeſammt ſolche, die auch außerhalb des neuen Teſtaments in der ſpätern griechiſchen Litteratur und namentlich in den LXX ſehr häufig und ſomit keineswegs Lukas und dem Hebräerbrief eigenthümlich ſind; der Umſtand, daß die meiſten derſelben bei andern neuteſtamentlichen Schriftſtellern nicht vorkommen, erklärt ſich einfach daraus, daß die lukaniſchen Schriften und der Hebräerbrief überhaupt mit dem Sprachgebrauch der griechiſchen Profanlitteratur weit mehr Verwandtſchaft zeigen als die übrigen Bücher des N. T. Das Verhältniß beider iſt keineswegs von der Art, daß Gedankenkreis und Sprachweiſe auf beiden Seiten dieſelben wären; es findet vielmehr nur bis zu einer gewiſſen Grenze eine Verwandtſchaft unter ihnen ſtatt, neben welcher doch jeder der bei-

den Schriftſteller wiederum durchaus ſelbſtſtändig und eigenthümlich iſt. So wenig die Beziehungen der lukaniſchen Schriften zum Koloſſer- und Epheſerbrief auf eine Identität ihres Verfaſſers mit dem dieſer beiden Briefe führen, weil ſowohl die erſtern als die letztern doch wiederum zu viel Eigenes haben, ebenſowenig kann der Verfaſſer des Hebräerbriefs Urheber der lukaniſchen Schriften ſein, ja noch viel weniger, da die dogmatiſchen Anſchauungen dieſes Schriftſtellers von denen des Lukas zum Theil ſehr entſchieden abweichen, während jene Briefe in dieſer Rückſicht den lukaniſchen Schriften ſehr nahe ſtehen. Eine Bekanntſchaft des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte und des dritten Evangeliums mit dem Hebräerbrief mag allerdings anzunehmen ſein, da ſich hiedurch das immerhin beachtenswerthe Zuſammentreffen der beiderſeitigen Schriften in einzelnen Wendungen leichter erklären läßt; aber zur Annahme eines näheren Verhältniſſes beider iſt man durch nichts berechtigt. Wenn in neuſter Zeit Schwanbeck in ſeinem Verſuche über die Quellen des Lukas S. 204 behauptete, wenigſtens der zweite, aus dem Reiſebericht des ungenannten Begleiters geſchöpfte Theil der Apoſtelgeſchichte zeige eine ſolche Verwandtſchaft der Diktion mit der des Hebräerbriefs, „daß dadurch eine erneute Unterſuchung über den letztern nöthig werde", d. h. wohl daß für den Reiſebericht und den Hebräerbrief Ein und derſelbe Verfaſſer anzunehmen ſei, ſo können wir dieß unſrer Anſicht unbeſchadet wohl zugeben, halten es aber deßungeachtet nicht für richtig, da das Evangelium und der erſte Theil der Apoſtelgeſchichte zum Mindeſten ebenſoviele und ebenſo bemerkenswerthe Berührungen mit jenem Briefe darbieten als der zweite, wie dieß aus den oben angeführten Stellen von ſelbſt hervorgeht; kurz von welcher Seite man es auch verſuchen mag, den Hebräerbrief mit den Schriften des Lukas in eine nähere Verbindung zu ſetzen, über die Nachweiſung einer doch nur partiellen Verwandtſchaft beider wird man es nie hinausbringen, und es kann folglich auch für die Entſcheidung der Frage über Verfaſſer und Abfaſſungszeit unſres Evangeliums aus einer Berückſichtigung des Hebräerbriefs wohl nie etwas gewonnen werden.

VI. Das Verhältniß des Lukasevangeliums zu dem Evangelium Marcion's. Nach dem im Bisherigen gewonnenen Ergebniß über die Abfaſſungszeit unſres Evangeliums kann für uns die einſt von Semler und Eichhorn aufgeſtellte, zuerſt von Ritſchl wieder aufgenommene und von Baur in ſeiner Schrift über

Markus zum Theil noch beibehaltene Anſicht wenig Wahrſcheinlichkeit haben, daß das marcionitiſche Evangelium älter ſei als das lukaniſche und daß es die Grundlage bilde, aus welcher das letztere erſt hervorgegangen ſei. Deßungeachtet iſt aber auch hier eine Beſprechung dieſer Frage nothwendig, ſofern wenigſtens bei einzelnen Partien des Ganzen der marcionitiſche Text Manches vor dem kanoniſchen vorauszuhaben und hieraus zu folgen ſcheint, daß an ſolchen Stellen die urſprüngliche Geſtalt des Evangeliums nicht in unſrem Lukas, ſondern in der marcionitiſchen Recenſion deſſelben geſucht und ſomit unſer Lukas als eine ſpätere Redaktion einer ältern, ſowohl ihm als dem marcionitiſchen Evangelium zu Grund liegenden Schrift betrachtet werden müſſe. So beſtimmt nämlich, beſonders mit Rückſicht auf die Bemerkungen Volckmar's in den Theol. Jahrb. 1850. S. 110. ff., Baur und ebenſo ſchon früher Hilgenfeld (Evv. Juſtin's S. 447. ff.) zugeben, daß die wichtigſten Abweichungen Marcion's von unſrem Lukas aus Aenderungen zu erklären ſind, die ſich für ihn aus ſeinem dogmatiſchen Standpunkte mit Nothwendigkeit ergaben, ſo entſchieden dringen doch dieſe beiden Gelehrten darauf, daß wenigſtens bei einigen Stellen und Abſchnitten die Urſprünglichkeit des marcionitiſchen Textes anerkannt werde. Es gehört hieher einmal die Lesart 16, 17 εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γὴν παρελθεῖν, ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν, welche ſowohl Baur als Hilgenfeld für die einzig richtige und paſſende erklären, weil die gewöhnliche Lesart mit V. 16, in welchem das Ende des Geſetzes ausgeſprochen iſt, im Widerſpruche ſtehe, und weil, wie wenigſtens Hilgenfeld behauptet, die Anfügung von V. 18 (πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα κ. τ. λ.) ſinnlos wäre, wenn nicht eben die unverbrüchliche Geltung der Ausſprüche Chriſti für alle irdiſchen Verhältniſſe, wie für die Ehe, hier belegt werden ſollte. Wir glauben jedoch S. 149 bereits gezeigt zu haben, daß auch die gewöhnliche Lesart, wenn man den ganzen Zuſammenhang der Rede von V. 15 an berückſichtigt, einen ganz guten Sinn gibt; wir müſſen in ihr, auch falls bereits der Evangeliſt und nicht erſt Marcion τῶν λόγων μου geſchrieben hätte, jedenfalls die urſprünglichſte Form des Textes erkennen. Sehr unangemeſſen iſt die Verbindung des μίαν κεραίαν mit τῶν λόγων μου; eine Zuſammenſtellung dieſer Art hat allerdings bei Marcion nichts Auffallendes, wohl aber bei Lukas, von dem wir es nicht ſehr wahrſcheinlich finden können, daß er eine ſolche Aenderung des wohlbekannten Ausſpruchs Matth. 5, 18,

die ihre Willkürlichkeit und Gewaltſamkeit ſo deutlich an der Stirne trägt, in ſein Werk aufgenommen habe. Am meiſten ſpricht für die entgegengeſetzte Anſicht der von Baur geltend gemachte Umſtand, daß Tertullian bei der Beſprechung dieſer Stelle ſeinem Gegner keine Textveränderung vorwirft, ſondern vielmehr die Lesart deſſelben ſeiner eigenen Ausführung zu Grund legt; allein es iſt möglich, daß er hier, wie auch ſonſt (z. B. bei 16, 12 die Lesart **meum quis dabit vobis?**), den Text ſeines Gegners beibehält, um dieſen aus ſeinem eigenen Evangelium zu widerlegen (was er 4, 6 ausdrücklich als ſeine Abſicht angibt), und auch wenn es ſich nicht ſo verhielte, iſt es nicht unmöglich, daß, wohl aus Anlaß des ſchwierigen Zuſammenhangs, hier eine marcionitiſche Lesart in die von Tertullian gebrauchte Ueberſetzung des Evangeliums eingedrungen war, in ähnlicher Weiſe, wie 23, 2 die vielleicht erſt von Marcion herrührende Variante *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τὰς προφήτας* in mehrere Handſchriften der **Itala** übergegangen iſt. Bei einigen andern Stellen iſt es allerdings zweifelhaft, ob Marcion oder unſer Lukasevangelium die ältere Lesart darbietet, wie z. B. 17, 2 (*λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγενήθη*) und 11, 2 (*ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σε*, wo wahrſcheinlich Marcion Recht hat, vgl. S. 146); ebenſo geben wir vollkommen zu, daß 10, 22 urſprünglich *ἔγνω* ſtand und erſt mit Rückſicht auf den Gebrauch, den die Gnoſtiker von dieſem Aoriſt machten, das Präſens in den Text geſetzt worden iſt (vgl. namentlich Hilgenfeld Evv. Juſtin's S. 201. ff.). Anders verhält es ſich dagegen bei der Stelle 5, 39; denn nicht nur ſteht dieſer Vers mit dem Vorhergehenden in einem ganz paſſenden Zuſammenhang (S. 172; zu *καὶ ἀδείς* vgl. 15, 16), ſondern es läßt ſich gar nicht einmal begreifen, wie derſelbe (Hilgenfeld S. 469. f.) hinzugeſetzt ſein ſoll, „um die berühmte Beweisſtelle Marcion's 5, 36 — 38 für ſeinen Gebrauch untauglich zu machen“. Dieß wäre nur dann möglich, wenn der Vers den Sinn hätte, daß das Alte beſſer oder doch nicht ſchlechter ſei als das Neue; aber er ſpricht dieß ja nur als ſubjektive Anſicht der Anhänger des Alten aus und enthält folglich nichts Objektives zu Gunſten des Letztern. Noch weniger iſt es mir von der Perikope 13, 1—5 wahrſcheinlich, daß ſie im urſprünglichen Lukas fehlte und erſt von einer ſpätern Hand hinzugethan ward, um, wie es Baur allerdings ſehr ſcharfſinnig motivirt, die Beziehung der Parabel V. 6—9 auf das jüdiſche Volk die in ihr ſelbſt nicht beſtimmt genug vorliegt, ſtärker hervorzuheben.

Einmal hat jetzt Volckmar in seiner Schrift über das Evangelium Marcion's S. 37 gezeigt, daß in demselben auch V. 6—9 fehlte, da die Angabe des Epiphanius, der Häretiker habe erstens die Worte ἦλθόν τινες ἀπαγγέλλοντες — ἕως ὅπου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα καὶ ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ (V. 1—4), und sodann (καὶ) ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε (V. 5) καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς ausgemerzt, nur so verstanden werden kann, daß auch die letztere mit inbegriffen ist (im andern Falle wäre der Zusatz καὶ ἕως τῆς παραβολῆς gänzlich überflüssig, sofern ja durch die Angabe, daß die Worte καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε V. 5 gefehlt haben, das Fehlen des ganzen Abschnitts V. 1—5 bereits deutlich genug ausgedrückt war). Hienach ist die Beziehung, welche Baur der Erzählung V. 1—5 gibt, unmöglich, und es müßte daher die Einschiebung der ganzen Perikope V. 1—9 in den ursprünglichen Text angenommen werden. Allein man ist hiezu durch nichts berechtigt, da die sowohl in V. 1—5 als in V. 6—9 enthaltene Aufforderung zu baldiger, rechtzeitiger μετάνοια sich so gut, als man es nur immer verlangen kann, an 12, 54—59, wo dasselbe Thema bereits behandelt wird, anschließt und, statt für den Zusammenhang störend oder überflüssig zu sein, vielmehr zu einer vollkommenen, sich klar und bestimmt abrundenden Ausführung des dort Begonnenen ganz unentbehrlich ist. Es bedarf daher gar nicht einmal der Hinweisung auf die Spuren eines hohen Alters, welche dieser Abschnitt an sich trägt (S. 231), um ihn dem ursprünglichen Lukas zu vindiciren. Die Parabel V. 6—9 mußte Marcion ebensowohl entfernen als die vom Weinberg 20, 9. ff., da hier wie dort ganz dieselbe dem marcionitischen System völlig widerstrebende Verbindung zwischen dem jüdischen Volke und dem höchsten Gotte ausgesprochen wird, welche dem Gnostiker um so unzuläßiger scheinen mußte, je bestimmter in der Parabel die gnädige Langmuth gegen dieses Volk, der Wunsch es doch noch zu retten hervorgehoben wird, und je näher es lag, den für das Volk V. 8. f. Fürbitte einlegenden ἀμπελουργός auf Christus zu beziehen, so daß auch dieser in ein näheres Verhältniß zum Judenthum gesetzt schien, als Marcion zugeben konnte. V. 1—5 strich Marcion entweder wegen der Zusammengehörigkeit dieses Abschnitts mit V. 6—9, oder weil in ihm Christus selbst zu direkt einen Akt verdammender Strafgerechtigkeit ankündigt, als daß er ein solches Auftreten mit seiner Ansicht von dem Charakter der christlichen Offenbarung hätte vereinigen

können. Wenn er in Kap. 11 die VV. 49—51, in Kap. 21 die VV. 21. 22 ausließ, so mußte er noch mehr unſre Stelle beſeitigen, da dort nur im Allgemeinen von Strafgerichten, welche das jüdiſche Volk treffen werden, hier aber geradezu von einem ἀπολέσθαι πάντας die Rede iſt. Die Beibehaltung von Stellen wie 12, 46—48. 57. ff., in welchen die paraboliſche Ausdrucksweiſe eine mildere Deutung zuläßt, und 21, 23. ff., in welchen der Untergang des jüdiſchen Volkes im Tone barmherzigen Mitleidens ausgeſprochen wird, kann hiegegen nichts beweiſen. Bei der Erzählung des Einzugs in Jeruſalem gibt Hilgenfeld zu, daß ihre Auslaſſung dogmatiſche Gründe hatte, und auch Baur ſpricht ſich nicht mehr ganz beſtimmt für die entgegengeſetzte Anſicht aus, wie es denn auch nicht wahrſcheinlich iſt, daß in einem auf Vollſtändigkeit und Kontinuität der Darſtellung ausgehenden Evangelium gerade dieſe wichtige und zudem allbekannte Begebenheit gefehlt haben ſollte. Endlich rechnet Baur namentlich auch Kap. 1 und 2 zu den ſpätern Zuſätzen, die Marcion in ſeinem Lukas noch gar nicht vorgefunden haben ſoll, und zwar theils weil die judaiſirende Tendenz der Vorgeſchichte mit dem Pauliniſmus des Verfaſſers zu ſtark kontraſtire, theils weil, wenn dieſelbe urſprünglich zum Evangelium gehört hätte, die Genealogie paſſender an der Stelle angebracht worden wäre, wo zuerſt von den Eltern Jeſu die Rede iſt (1, 27). Aber auch dieß können wir nicht zugeben. Die Einſchaltung des Geſchlechtsregiſters in die Geburtsgeſchichte hätte dieſelbe in einer Art und Weiſe unterbrochen, durch welche die harmoniſche Abrundung dieſes ſchönen poetiſchen Ganzen völlig verloren gegangen wäre, und gerade weil der Verfaſſer Pauliner war, hatte die Nachweiſung der genealogiſchen Verhältniſſe Jeſu für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung, daher er ſie erſt am Schluß von Kap. 3 in der Geſtalt einer blos nachträglich gegebenen Notiz einſchaltet. Auch am Ende der Kindheitsgeſchichte (2, 52) fand ſie keinen paſſenden Platz, da der Verfaſſer die Parallele zwiſchen Johannes und Jeſus, die ſich aus Kap. 1 und 2 auch in Kap. 3 forterſtreckt, vorher zu Ende bringen mußte, ehe es angemeſſen war, die Aufmerkſamkeit des Leſers auf einen andern und zudem weniger bedeutenden Gegenſtand zu lenken; die Genealogie ſteht vielmehr am paſſendſten eben da, wohin er ſie geſtellt hat, nämlich am Anfang der öffentlichen Thätigkeit Jeſu (ἀρχόμενος V. 23), indem ſie ſein Verhältniß zu der Menſchheit, in deren Mitte er nun treten ſoll, in der dem Stand-

punkt des Evangeliums entsprechenden Weise zur Anschauung bringt. Die judaisirende Färbung der beiden ersten Kapitel aber hat einerseits ihren Grund in den Quellen, die hier dem Verfasser vorlagen, und sie stimmt andrerseits sowohl mit der Tendenz des Evangeliums und der Apostelgeschichte (darzustellen, wie das ursprünglich wesentlich auch den Juden bestimmte Heil nur durch ihre eigene Schuld zu den Heiden übergeht) als mit der Art vollkommen zusammen, wie sonst bei Lukas die universelle Bestimmung des Evangeliums erst allmälig hervortritt. Wenn Luk. 24, 21. A.G. 1, 6 die Apostel von derselben noch ganz und gar keine Ahnung haben und auch von Jesus selbst bis dahin keine Belehrung über sie erhalten, so ist es ganz in der Ordnung, daß auch die messianischen Erwartungen und Verheißungen der Vorgeschichte noch in ganz israelitisch nationaler Farbe erscheinen und nur an wenigen Stellen auf die Universalität des christlichen Heils von ferne hingedeutet wird (2, 14. 32). Wollte man die Vorgeschichte aus dem Evangelium entfernen, so müßte dasselbe auch bei Stücken, wie 13, 16. 19, 9 geschehen, in welchen Jesus als der Messias des Volkes „Abrahams" auftritt. Baur identificirt den spätern Verfasser, der nach seiner Ansicht zu dem ursprünglichen Lukas die Vorgeschichte und die übrigen bei Marcion fehlenden Stücke (darunter auch 4, 16–30) hinzugethan haben soll, mit dem Verfasser der Apostelgeschichte und findet den Unterschied zwischen diesem und dem ursprünglichen Verfasser, daß sich bei letzterem der paulinische Geist hauptsächlich in der Antithese gegen die Urapostel, bei ersterem in seiner antithetischen Tendenz gegen das Judenthum ausspreche; allein dieser Unterschied läßt sich nicht festhalten, da sich die antijüdische Tendenz durch das ganze Evangelium (2, 34. f. 6, 22. 23. 26. 10, 8. 30. ff. 11, 14 — 13, 9 u. s. w.) ebenso hindurchzieht, wie durch die Apostelgeschichte, und da auch diese wie das Evangelium den beschränkten judaistischen Vorstellungen der Apostel von dem Werk Jesu entgegentritt (1, 6. ff.) und hervorhebt, daß sie erst höherer Belehrungen (durch den heiligen Geist und besondere Offenbarungen, wie 10, 11. ff.) bedurften, um zur vollen Einsicht in die evangelische Wahrheit zu gelangen. Sowohl dem Judenthum als dem Judenchristenthum gegenüber verhalten sich Evangelium und Apostelgeschichte vollkommen gleich, indem z. B. letztere geradezu die Aufhebung des Gesetzes ausspricht (15, 10. 11); nur der Unterschied findet statt, daß in der Apostelgeschichte die ältern Apostel durch höhere Offenbarungen endlich wirklich zu der Einsicht

in die universelle Bestimmung des Werkes Jesu gebracht werden, die ihnen früher fehlte, aber es ist dieß ein Unterschied, der nicht zu einer Trennung beider Schriften berechtigt, sondern vielmehr gerade auf ihre Zusammengehörigkeit hinweist, indem die durch das ganze Evangelium hindurchgehende Hervorhebung der Schwierigkeiten, die das Erkennen Jesu für die Jünger hatte, eben nur den Zweck haben kann, die Mittheilung der δύναμις ἐξ ὕψους, welche dieselben ein für allemal heben soll, vorzubereiten. Die Schilderung des beschränkten Gesichtskreises der Jünger im Evangelium soll allerdings auch dazu dienen, den judenchristlichen Partikularismus zu bekämpfen, indem die judaistischen Vorstellungen der Jünger von dem Werk Jesu eben dieser Zeit, in welcher es ihnen überhaupt noch an einem richtigen Verständnisse ihres Herrn fehlte, zugewiesen und hiedurch indirekt als Produkte eines noch ganz untergeordneten geistigen Standpunktes charakterisirt werden; aber dieses Negative ist auch im Evangelium nicht der einzige Zweck, auch das Evangelium weist darauf hin, daß diese Beschränktheit aufhören, die wahre und vollständige Einsicht in das Werk Jesu den Jüngern noch aufgehen, der Universalismus des christlichen Heiles auch ihnen noch zum Bewußtsein kommen und damit zur allgemeinen Anerkennung gelangen werde (vgl. außer 24, 44. ff. auch 21, 15), wie dieß in der Apostelgeschichte endlich wirklich geschieht. Das Evangelium bereitet Dasjenige vor, was in der Apostelgeschichte zur Ausführung kommt; die Apostelgeschichte weist ebenso auf das Evangelium zurück als auf ihre nothwendige Voraussetzung, beide Schriften verhalten sich zu einander wie Weissagung und Erfüllung und bilden so Ein unzertrennliches Ganzes. Die irenische Tendenz des zweiten Theils der Apostelgeschichte, wie sie namentlich in der judaisirenden Färbung der Lehre und Wirksamkeit des Apostels Paulus hervortritt, widerspricht dem Evangelium, wenn man es seinem ganzen Umfange nach nimmt, ebensowenig als den antijüdischen Partien der Apostelgeschichte selbst; der Schein dieses Widerspruchs entsteht nur dann, wenn man Kap. 1. 2 und andere verwandte Elemente des Evangeliums herausnimmt und so nur die (von Marcion beibehaltenen) antijüdischen Abschnitte zur ursprünglichen Substanz desselben macht (also bereits voraussetzt, daß das Evangelium blos eine antijüdische Tendenz gehabt habe). Außerdem aber läßt sich die Ansicht Baur's, daß der spätere Bearbeiter (der Verfasser des jetzigen Evangeliums und der Apostelgeschichte) das von ihm wie

andrerſeits von Marcion ſchon vorgefundene Evangelium faſt ganz unverändert aufgenommen und nur mit einzelnen Zuſätzen bereichert habe, nicht vereinigen theils mit der engen Verwandtſchaft beider Schriften beſonders in ſprachlicher Beziehung (vgl. Zeller Theol. Jahrb. 1851. S. 253. ff.), theils mit dem Proömium, welches erkennen läßt, daß ſein Verfaſſer nicht eine ſchon fertige Evangelienſchrift ſich aneignete, ſondern ein ganz neues Werk beabſichtigte, das erſt aus einer von ihm ſelbſt vorgenommenen Sammlung und Verarbeitung des nothwendigen Materials hervorgehen ſollte. Wir können folglich auch in dem Verhältniß unſres Evangeliums zum marcionitiſchen nichts finden, was uns nöthigte, daſſelbe über die oben wahrſcheinlich gefundene Zeit ſeiner Entſtehung, über das Ende des erſten Jahrhunderts, herabzuſetzen, ein Ergebniß, das ſich uns nun auch weiterhin bei der Unterſuchung des zweiten Evangeliums beſtätigen wird *).

*) Im Uebrigen vergl. die oben angeführte werthvolle Schrift Volkmar's, mit welcher ich nur darin nicht übereinſtimmen kann, daß ſie das Lukasevangelium zu ſehr theils als ideelle Kompoſition theils als einſeitig pauliniſche Parteiſchrift betrachtet (ſo namentlich in der Vorgeſchichte Kap. 1—3).

# III. Das Markusevangelium.

Die Tendenz und Anlage des Markusevangeliums ist nicht von der Art, daß uns diese Schrift ebenso zahlreiche und bestimmte Data für die Erkenntniß ihres Ursprungs und ihrer Entstehungszeit darböte, wie z. B. das Matthäusevangelium. Weder eine so scharf ausgeprägte dogmatische Richtung noch gleich sichere Hindeutungen auf bestimmte örtliche und zeitliche Verhältnisse treten uns hier entgegen; das Ganze hält sich in beiden Beziehungen in einer solchen Allgemeinheit und Unbestimmtheit, wie wir sie nicht leicht bei einer andern größern Schrift des neuen Testaments finden. Auch das Verhältniß des Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern ist so beschaffen, daß zwar die enge Verwandtschaft aller Drei von selbst in die Augen fällt, aber gerade die Hauptsache, die Frage, ob diese Verwandtschaft auf eine Abhängigkeit des Markus von den beiden Andern zurückzuführen oder ob vielmehr Markus eine Quelle für sie oder doch für einen von Beiden gewesen sei, schwerer zu beantworten ist als irgend ein anderes Problem der neutestamentlichen Kritik. Je mehr in Folge hievon die Ansichten über dieses Evangelium nach sehr verschiedenen Seiten hin aus einander gehen, desto nothwendiger ist es, vor Allem die Hauptpunkte, von welchen die Entscheidung abhängt und mit welchen jede Hypothese, wenn sie nicht haltungslos in der Luft schweben will, sich irgendwie aus einander setzen muß, festzustellen, von hier aus die Durchführbarkeit der einzelnen Hauptansichten zu untersuchen, und sodann mit Rücksicht auf die Zeugnisse des Alterthums Zeit und Ursprung des Evangeliums zu bestimmen.

1. Die litterarische und dogmatische Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums. Wie man auch das Verhältniß des Markus zu den beiden andern Synoptikern sich denken möge, so viel geht aus der ganzen Anlage und dem Charakter dieses Evangeliums hervor, daß es einerseits durch eine epitomatorische, d. h. nicht auf quantitative Vollständigkeit, sondern auf Heraushebung des Wesentlichen der evangelischen Geschichte und Lehre gehende Tendenz und in dogmatischer Beziehung durch eine allgemeinere, weder judaisirende noch antijüdische Haltung sich von ihnen unterscheidet. Epi-

tomatorisch, d. h. überſichtlich, auf das Weſentliche ſich beſchränkend und zugleich auf Hervorhebung und Markirung einzelner Hauptfakta und -Reden gerichtet iſt das Markusevangelium in jedem Falle, nicht etwa blos den beiden andern Synoptikern, ſondern ebenſoſehr der evangeliſchen Ueberlieferung oder vielmehr der evangeliſchen Geſchichte ſelbſt gegenüber; es iſt ja einfache, unbeſtreitbare Thatſache, daß der Evangeliſt (dem aus dieſer Geſchichte ſchwerlich blos Dasjenige, was er von ihr wiedergibt, zu Ohren gekommen iſt) eine große Zahl namentlich von Reden Jeſu übergeht und dieß in Stellen wie 4, 33 (*καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*, vgl. V. 13 *πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε*; und V. 34 *τοῖς μαθηταῖς αὐτῶ ἐπέλυεν πάντα*), 2, 2 (*καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*), 2, 13 (*καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς*, vgl. 9, 31. 10, 1. 12, 35. 38) ſelbſt zu erkennen gibt, es iſt gewiß, daß er gerade aus den bekannteſten Partien der evangeliſchen Geſchichte Vieles (wie die Lehren und Reden des Täufers Johannes, ſeine Botſchaft an Jeſus, die Heilung des Knechtes in Kapernaum) übergeht; er beginnt ſelbſt ſeine Schrift mit den Worten: „Anfang des Evangeliums von *) Jeſus Chriſtus, dem Sohne Gottes", d. h. er will nicht blos überhaupt eine *διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων πραγμάτων* (*περὶ τῶ εὐαγγελίω*) zu geben verſuchen, ſondern „die Heilsbotſchaft" von Jeſus Chriſtus vollſtändig, ihrem ganzen Umfang und Inhalt nach darſtellen, zugleich aber auch, wenigſtens was ihren Anfang betrifft, Alles, was nicht zu ihr gehört, alles Unwichtige und Unweſentliche weglaſſen; er ſagt beſtimmt, es gebe für die evangeliſche Geſchichte einen Anfang, d. h. einen Punkt, über welchen nicht weiter hinauf-, unter welchen aber auch nicht herabgegangen werden dürfe, er fixirt abſichtlich und ausdrücklich, alſo mit dem Bewußtſein, daß man möglicherweiſe auch noch weitern Stoff in das *εὐαγγέλιον* aufnehmen könnte, eben dieſen Punkt, mit dem er beginnt, als den allein richtigen „Anfang", er zeigt damit, daß ihm Nachrichten aus der Zeit vor der Taufe Jeſu und wenn wir das *ἀρχή* nach allen in ihm liegenden Beziehungen nehmen,

*) Man kann nur „Evangelium von Chriſtus" oder eigentlich „Evangelium Chriſti" (das Chriſtum betreffende, Chriſtum verkündigende Evangelium) überſetzen, nicht aber „öffentliche Verkündigung Chriſti" (Ewald Jahrb. I. 141), was weder mit den übrigen Stellen, wo *εὐαγγέλιον* vorkommt (1, 14. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 16, 15), noch mit dem von V. 4 an Erzählten übereinſtimmt.

ebenſo auch Darſtellungen, welche die Taufe Jeſu nicht aufgenommen hatten, wohl bekannt ſind, er fängt mit Johannes an, nicht weil er es noch gar nicht anders weiß (wie Ewald Jahrb. I. 141. f. behauptet), ſondern weil er es im Hinblick auf anderweitige Nachrichten und Darſtellungen für das Richtige hält, eben hiemit anzufangen (wie hätte er ſonſt ausdrücklich von einer ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου reden können?). Dieſer Geſichtspunkt, nichts, was zum Ganzen nicht weſentlich gehört, aufzunehmen und dagegen nichts, was zu ihm gehört, zu übergehen, alſo das εὐαγγέλιον mit Weglaſſung des Unweſentlichen und mit vollſtändiger Darſtellung des Weſentlichen zu erzählen, geht denn auch wirklich durch die ganze Schrift hindurch, ſie enthält ihrer Kürze ungeachtet alle Hauptfakta der evangeliſchen Geſchichte, welche weſentlich ſind, wenn das Ganze das „Evangelium von Jeſus Chriſtus dem Sohne Gottes" ſein ſoll, ſie enthält namentlich eine große Zahl von Wunderthaten, in welchen der „göttliche" Charakter der Perſon Jeſu zur Anſchauung kommt, und auch die Lehre Jeſu iſt ihrem weſentlichen Gehalte nach, obwohl ſie nur eine untergeordnete Stellung innerhalb des Ganzen einnimmt, doch vollſtändig wiedergegeben, ihr Verhältniß zum Geſetz und zu menſchlichen Ueberlieferungen (12, 29. ff. 2, 21. 27. 10, 3. ff. 7, 6. ff.), ihre Aufſchlüſſe über das Weſen und die Entwicklung des Gottesreichs (Kap. 4. 12), über Belohnung des Guten und Böſen, über Paruſie und Weltende (Kap. 13, 9. 44. ff.), über die Geſinnungen und Handlungen, die das Evangelium zur Pflicht macht, über Glauben (11, 22. ff.), Liebe (9, 35. 50. 11, 25. 10, 42. 12, 30), Aufopferung (8, 34. ff.), Treue und Wachſamkeit (13, 33. ff.), über Gebet und Almoſengeben (11, 24. 12, 43. ff.), dieß Alles findet ſich, obwohl kurz und auf's Nothwendigſte zurückgeführt, auch in dieſem Evangelium vollſtändig beiſammen. Der Verfaſſer will aber nicht blos auf das Weſentliche ſich beſchränken und nichts Weſentliches übergehen, ſondern er unterſcheidet ſich von den andern Evangeliſten weiter auch dadurch, daß er an vielen Punkten ſeiner Erzählung Fakta und Reden mit Aufwand aller Mittel der Darſtellung in einer Art und Weiſe hervorhebt, wie ſie nur möglich iſt, wenn der Schriftſteller abſichtlich einen Gegenſtand recht in der ganzen Bedeutung und Wichtigkeit hervortreten laſſen will, die er ihm ſelbſt beilegt. Kein Evangeliſt macht ſo wie Markus überall aufmerkſam auf das Außerordentliche des Wirkens Jeſu (1, 27, 5, 42. 7, 24. 36. f. 15, 39) und auf das Aufſehen, das es erregte, (1, 33.

37. 45. 2, 2. 13. 15. 3, 9. 20. 5, 24. 6, 31. 33. 56. 8, 1. 9, 15); kein Evangelium enthält in Vergleich zu ſeinem Umfang eine ſo große Zahl einzelner ausführlich dargeſtellter Wundererzählungen; keines ſtellt ſo beſtimmt wie das des Markus die von Jeſu verrichteten Dämonenaustreibungen überall in den Vordergrund (vgl. 1, 39. 6, 13. 16, 17) und ſchildert mit gleicher Anſchaulichkeit und gleichem Nachdruck die Gewalt, welche die Dämonen über die von ihnen beſeſſenen Menſchen und welche hinwiederum Jeſus über jene ausübte (1, 23. ff. 3, 11. 5, 1 — 17. 9, 17. ff.); kein Evangelium beſtrebt ſich ſo wie dieſes durch anſchauliche, in's Einzelne gehende Schilderungen auch anderer Wunder Jeſu und insbeſondere der Art und Weiſe, wie Jeſus bei Heilungen zu Werke geht, die Aufmerkſamkeit des Leſers eben auf dieſe Partien der Erzählung hinzurichten (vgl. außer den ſchon ang. St. 5, 41. 6, 40. 41. 8, 7 und beſonders 7, 32. ff. 8, 22. ff. 11, 13. f. 20. f.). Dieſer prägnanten und markirten Schilderung der weſentlichen Hauptfakta entſpricht hin und wieder auch die Darſtellung einzelner Lehren und Reden; wie der Verfaſſer 4, 33 und 34 ausdrücklich bemerkt, daß Jeſus dem Volke gegenüber ſtets des für ſeine Faſſungskraft angemeſſenen paraboliſchen Vortrags ſich bedient habe, und zum Behufe der Veranſchaulichung dieſer Lehrweiſe gegen ſeine ſonſtige Kürze mehrere Parabeln beibringt, ſo wendet er an mehreren Stellen theils Wiederholungen, theils weitere Ausführungen an, um einzelne Ausſprüche Jeſu mit Nachdruck als beſonders wichtig und beachtenswerth hinzuſtellen (2, 19 der wiederholende Zuſatz *ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μεθ' ἑαυτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν*; 3, 28 der Zuſatz *ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν*; 9, 44. 46. 48 dreimalige Wiederholung der Worte *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται*, und die erklärenden Zuſätze *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο κ. τ. λ.* 2, 27; *πῶς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* 10, 24). Daß das Evangelium einen epitomatoriſchen Charakter habe, und zwar mit der nähern Beſtimmung, daß derſelbe in der Aushebung und Hervorhebung des Weſentlichen der evangeliſchen Geſchichte und Lehre beſtehe, daß es nicht einfach referire, ſondern mit ſchriftſtelleriſcher Kunſt Haupt- und Nebenpartien zu ſcheiden und die erſtern in den Vordergrund zu ſtellen ſich beſtrebe, dieß wird nach dem bisher Bemerkten (worüber wir auch auf Baur krit. Unterſ. S. 550. f. und Markusevangelium S. 57. 150. ff. verweiſen), nicht wohl

bezweifelt werden können (wie denn auch die Anerkennung dieſer Tendenz des Evangeliums von der Frage über ſein Verhältniß zu Matthäus und Lukas gänzlich unabhängig iſt). Dieſer epitomatoriſchen Tendenz in litterariſcher Beziehung entſpricht nun aber weiter der doktrinelle Charakter des Ganzen, ſofern daſſelbe ja auf den erſten Anblick von allen andern, kanoniſchen und nichtkanoniſchen Evangelien ſich dadurch unterſcheidet, daß es weder judaiſtiſch noch antijüdiſch iſt und ſtatt deſſen vielmehr ſein ganzes Intereſſe auf die Veranſchaulichung der aus dem Leben und Wirken Jeſu hervorleuchtenden göttlichen Kraft und Erhabenheit, mit Einem Wort auf die Darſtellung „Jeſu Chriſti als des Sohnes Gottes" concentrirt, wie wenn es auch hier die Aufmerkſamkeit des Leſers vom weniger Weſentlichen auf die Hauptſache, auf den Grund und Mittelpunkt der ganzen „evangeliſchen Verkündigung" hinlenken wollte (1, 1). Was zuerſt das Verhältniß des Evangeliums zum Judenthum betrifft, ſo fehlen ihm auf der einen Seite alle jene judaiſtiſchen Elemente, deren Matthäus ſo viele hat, es fehlen ihm alle Ausſprüche der evangeliſchen Ueberlieferung, nach welchen Jeſus nur zum Volk Israel geſandt wäre, es fehlt die Verheißung, daß die Apoſtel die zwölf Stämme Israels richten werden, die Bezeichnung des Tempels als τόπος ἅγιος (indem hiefür 13, 14 ὅπου οὐ δεῖ geſetzt iſt), der Ausſpruch über die Unvergänglichkeit des Geſetzes; es iſt namentlich bezeichnend, wie 7, 27 bei der Erzählung von dem kananäiſchen Weibe das Wort Jeſu οὐ καλόν ἐστιν (wofür Matthäus beſtimmter οὐκ ἔξεστιν hat) λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις durch die vorangeſtellten Worte ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα nicht nur gemildert, ſondern im Grunde geradezu aufgehoben wird; es fehlt die Bevorzugung des Petrus vor den übrigen Apoſteln von Seiten Jeſu, ſo ſehr ſonſt das Evangelium doch gerade dieſem Apoſtel eine ganz beſondere Aufmerkſamkeit zuwendet; auch die Tempelreinigung erſcheint in Folge der Beibehaltung der jeſajaniſchen Worte (οἶκος προσευχῆς) πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν als eine Handlung, die mit einem beſonderen Intereſſe für die nationale jüdiſche Religionsverfaſſung auch nicht das Mindeſte zu ſchaffen hat. Dagegen iſt nicht nur die Polemik Jeſu gegen buchſtäblich äußerliche Sabbathsbeobachtung (2, 23 — 3, 4), gegen die phariſäiſchen Reinigkeitsſatzungen (7, 15. ff.) und gegen den Phariſäismus überhaupt (2, 21. ff. 7, 8. ff. 8, 15. 12, 38. ff.) und der Ausſpruch über die nur temporäre Gültigkeit

der mosaischen Ehegesetzgebung (10, 3. ff.) beibehalten, und zwar ist diese Seite der Lehre Jesu überall (2, 19. 27. 7, 8. 13. 10, 12) mit Zusätzen wiedergegeben, welche sie mit besonderer Wichtigkeit hervorheben; vor Allem aber wird in der Stelle 12, 28—34 die Gottes- und Nächstenliebe mit großer Ausführlichkeit unter ausdrücklicher Hinweisung auf ihren Vorzug vor allem und jedem Opferdienst für das höchste Gebot erklärt, und dem Ausspruch Jesu Matth. 26, 61 eine Form gegeben, welche deutlich genug auf die durch das Christenthum an die Stelle des Tempelkultus gesetzte innerliche Gottesverehrung hinweist (*ναὸν ἀχειροποίητον* 14, 28; vgl. Baur Unters. S. 141, Hilgenfeld Markus S. 127). In Uebereinstimmung hiemit heißt das Christenthum auch bei Markus „eine neue Lehre" (1, 27), und wie Lukas die Gesetzeserfüllung hinter dem Glauben zurücktreten läßt, so gebraucht auch Markus für das Christenthum den seinen eigenthümlichen Charakter als Religion der Erlösung bezeichnenden Ausdruck *εὐαγγέλιον*, der überall wiederkehrt (1, 1. 14. 15. 8, 35. 10, 29. 16, 15) und hebt die rettende Kraft des Glaubens sehr bestimmt hervor (5, 34. 9, 23. 10, 52 und besonders 16, 16 *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται*, wogegen Matth. 28, 20 *τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*); auch die universelle Bestimmung des Christenthums wird auf's Bestimmteste von Jesus selbst ausgesprochen (13, 10, wo der matthäische Zusatz *εἰς μαρτύριον* S. 24 weggelassen ist, vgl. 4, 32. 11, 17. 16, 15. 20). Allein ebensosehr, wie alles judaistisch Gesetzliche und Partikularistische, fehlt (mit Ausnahme der Opposition gegen das jüdische Ceremonienwesen) Alles, was direkt gegen das Judenthum und die jüdische Nation überhaupt gerichtet ist, es fehlen die Strafreden des Täufers an's jüdische Volk, die Heilung des Knechts in Kapernaum und die Botschaft des Täufers mit ihren Aussprüchen gegen die Juden, die Erinnerung an die Niniviten, die Bedrohung der ungläubigen Städte (dafür ein bloßes *ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν* 6, 6, vgl. 8, 12), die Worte Matth. 13, 14 über die Verstockung des Volks (indem hiefür ganz allgemein *οἱ ἔξω*, die nicht zum Jüngerkreis Gehörigen, gesetzt ist) und ebenso alle antijüdischen Elemente, die der dritte Evangelist in seine Schrift aufgenommen hat; Jesus wird vom jüdischen Volke, nur mit Ausnahme der Pharisäer, Synedristen, Herodianer und seiner Landsleute und Verwandten, überall mit gläubiger Begeisterung aufgenommen, seine Lehre erhält die ausdrückliche Zustimmung eines *γραμματεύς* (12,

28. ff. vgl. 7, 1 die Limitation τινες τῶν γραμματέων), er nimmt das Geſetz Gottes gegen den Phariſäismus in Schutz (7, 8. ff.), er führt bei der Frage über die πρώτη ἐντολή den Monotheismus, das dem Judenthum und Chriſtenthum Gemeinſame, ausdrücklich als das erſte aller Gebote an (12, 29), nennt den Tempel ein Bethaus für alle Völker und erkennt an, daß den Juden immerhin das χορτασθῆναι πρῶτον zukomme (7, 27); ebenſo hebt der Verfaſſer überall hervor, daß das Evangelium von Chriſtus in genauſter Uebereinſtimmung mit der altteſtamentlichen Prophetie ſtehe (1, 1. 9, 12. f. 12, 10. 14, 21. 49. 15, 28). Kurz das Chriſtenthum iſt zwar etwas Neues, es iſt die vollkommene, letzte und endgültige Offenbarung Gottes (πεπλήρωται ὁ καιρός 1, 15), aber es tritt nicht in ſeinem Gegenſatze zum alten Teſtament, ſondern überall nur in vollſter Einheit und Harmonie mit demſelben auf; es iſt weder ein poſitives Intereſſe für das Judenthum vorhanden noch ein konträres und antithetiſches; das εὐαγγέλιον nimmt ſeinen Standpunkt über allen dieſen Fragen und will nichts von ihnen wiſſen, es ſoll auch hier nur das Eine und Weſentliche, die Göttlichkeit des Evangeliums und ſeine Harmonie mit der ältern Offenbarung Gottes, zur Anſchauung gebracht werden. Das Poſitive, das im Markusevangelium an die Stelle dieſer untergeordneten polemiſchen Elemente tritt, iſt die Göttlichkeit der Perſon Chriſti, und zwar ſo, daß dieſe Göttlichkeit nicht dogmatiſch (wie z. B. im vierten Evangelium), ſondern geſchichtlich, durch unmittelbare Darſtellung der göttlichen Kraft und Erhabenheit des Wirkens Jeſu veranſchaulicht und ſo auch hier alles Eingehen auf minder Weſentliches, auf die formelle Faſſung des Glaubens an Chriſtus in theoretiſche Lehrſätze, vermieden wird. Es iſt zwar 1, 12 (vgl. 2, 8. 3, 30) vom Geiſte Gottes die Rede, welcher Jeſu inwohnte, und es iſt (Hilgenfeld Evv. Juſtin's S. 281) wahrſcheinlich, daß der beſondere Nachdruck, der 15, 39 bei der Erzählung des Kreuzestodes auf die φωνὴ μεγάλη, mit welcher Jeſus (V. 37) verſcheidet, gelegt wird, den Tod als den Moment bezeichnen ſoll, in welchem dieſer göttliche Geiſt ſich von dem ſterblichen Körper trennt und hiebei eben durch dieſen bei gewöhnlichen Menſchen in ſolcher Lage unmöglichen gewaltigen Schrei den Umſtehenden die ihm eigene übernatürliche Kraft zu erkennen gibt (vgl. das κράξαν φωνῇ μεγάλῃ beim Ausfahren der Dämonen 1, 26. 3, 11. 9, 26); aber ſonſt iſt weder in Form einer Geburtsgeſchichte noch in unmittelbar doktrineller Weiſe von der gött-

lichen Natur Jesu die Rede, indem namentlich auch sein Ausspruch über sein Verhältniß zum Vater Matth. 11, 27 in diesem Evangelium fehlt; vielmehr ist es stets nur sein Auftreten und Wirken mit übernatürlicher, Alles vermögender, alles Feindliche niederschlagender, überall Staunen und Entsetzen erregender und von ihm auf seine Jünger (3, 15. 6, 13. 16, 17) übergehender Kraft, was bei Markus noch bestimmter als z. B. bei Lukas, in ähnlicher Weise wie beim vierten Evangelisten hervortritt (vgl. 8, 23 mit Joh. 9, 6) und den Hauptinhalt des ganzen Evangeliums bildet. Die Dämonenaustreibung, d. h. die Bewältigung der übernatürlichen Kräfte des Bösen ist von Markus am entschiedensten unter allen Evangelien als das Specifische der Wirksamkeit Jesu hingestellt (S. 313); in keinem Evangelium ist so stark wie in dem seinigen der übermenschliche Eindruck des Auftretens Jesu geschildert, in Folge dessen er stets von großen Volksmassen umlagert und bedrängt wird, die nicht genug bekommen, ihn zu sehen und zu hören und zu preisen, und ihm fast keinen Raum zu freier Bewegung lassen; kein Evangelist hebt die Unfähigkeit der Jünger, in Jesus den Messias zu erkennen und den Gang seines Werkes zu begreifen, so entschieden immer wieder hervor, wie Markus, weil eben das Außerordentliche, Ungewöhnliche (*καινόν* 1, 27) und Unbegreifliche das wesentliche Merkmal des Auftretens Jesu sein und eben an diesem Unvermögen seiner nächsten Umgebung ihn zu begreifen, an diesem niederdrückenden, gleichsam betäubenden Eindrucke, den sein Wirken ausübt, zur Anschauung kommen soll. Auch der Umstand gehört hieher, daß Markus die bei den andern Evangelisten nur seltenen Verbote der Bekanntmachung der Heilungen nicht nur in einer (geschichtlich sehr unwahrscheinlichen) strengen und herben Weise (1, 43. f.) ergehen läßt, sondern sie auch bei Veranlassungen anbringt, wo sie zum Voraus undurchführbar und vergeblich waren (5, 43. 7, 36. f. 8, 26), was seine Erklärung nur in der Absicht finden kann, das ungemeine Aufsehen, das die Wunderthätigkeit Jesu machte, durch die Hervorhebung der Thatsache, daß Jesus an seinem Theile nichts dazu beitragen (7, 24), sondern es vielmehr hindern wollte, vollends recht groß und bedeutend erscheinen zu lassen. Weiterhin ist in dieses Gebiet zu rechnen die Weglassung der Zweifel des Täufers an Jesu (wie im vierten Evangelium), die Hervorhebung der *παῤῥησία* Jesu (8, 32) und der Selbstständigkeit seines Handelns (3, 13 *προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός*); unter diesen letztern Gesichtspunkt stellt er, wie

derſelben, ſie beruht vielmehr eben auch darauf, daß nach dem Plane des Evangeliſten niemals durch weitläufigere, in's Specielle eingehende doktrinelle Ausführungen der Blick des Leſers auch nur einen Augenblick von der Anſchauung der thätigen Wirkſamkeit Jeſu abgelenkt werden ſollte, daher er nur die weſentlichſten Hauptausſprüche über Glauben, Liebe u. ſ. w. an einzelnen Orten ſeines Evangeliums zerſtreut wiedergibt, ſonſt aber, mit Ausnahme der auf die βασιλεία θεοῦ ſich beziehenden Parabeln und Reden, Jeſum nicht als διδάσκαλος, ſondern als Gründer des Gottesreichs durch fortwährenden Kampf mit ſeinen menſchlichen und übermenſchlichen Gegnern und durch wundervolle Erweiſungen der ihm inwohnenden höheren „δύναμις“ (5, 30) auftreten läßt. So gewiß das Evangelium in doktrineller Beziehung einen neutralen, alles Judaiſtiſche und Antijüdiſche beſeitigenden Charakter zeigt, der nothwendig angenommen werden muß, wenn man die Weglaſſung der Erzählungen von der Botſchaft des Täufers und vom Hauptmann in Kapernaum und der ſich an ſie anknüpfenden Reden Jeſu nicht entweder ganz unerklärlich finden (Baur S. 22) oder nur aus äußern formellen Gründen ableiten will (S. 13. 21), die nicht genügen können, da es ja z. B. dem Schriftſteller nicht ſchwer fallen konnte, für die letztgenannte Erzählung trotz dem, daß er ſie nicht mehr wie Matthäus und Lukas der Bergrede anreihen konnte, irgendwo eine paſſende Stelle im Kontext ſeiner Geſchichte zu finden: ebenſogewiß hat es auch, wie ſchon 1, 1 ausſpricht, eine chriſtologiſche Tendenz, die das Hauptgewicht nicht auf die Lehre, ſondern auf die Perſon gelegt wiſſen will und daher der erſtern immer eine nur untergeordnete Stellung anweiſt. Während bei Matthäus die Lehre theils an ſich Hauptſache, theils Dasjenige iſt, was auf den höhern Charakter der ſie verkündigenden Perſönlichkeit aufmerkſam machen und hinführen ſoll (vgl. 7, 29), geht Markus den umgekehrten Weg von der Perſönlichkeit zur Lehre; die erſtere offenbart durch Handeln und Wirken ihr höheres, übermenſchliches Weſen, und dadurch iſt auch der Lehre ihr höherer Urſprung und Charakter, ihre Bedeutung als göttlicher, alleinſeligmachender Wahrheit geſichert, ſo daß ſie nur ihren Hauptmomenten nach angegeben, nicht aber, wie bei Matthäus, in ihrer ganzen Ausführlichkeit dargelegt zu werden braucht. Wenn das Fehlen aller und jeder Angaben über die Geſchichte Jeſu vor ſeinem meſſianiſchen Auftreten nur aus dem epitomatoriſchen Beſtreben des Schriftſtellers erklärt werden kann, alles zur Sache

ſelbſt (zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes) nicht weſentlich Gehörige wegzulaſſen, ſo zeigt ſich dagegen dieſe poſitive chriſtologiſche Tendenz ſogleich bei der Beſchreibung der Taufe und der Verſuchung; wie Johannes durchaus nur als Vorläufer Jeſu in Betracht kommt, welcher der Welt ankündigt, es werde ein Stärkerer nach ihm kommen (V. 2. f. 7. f. vgl. Joh. 1, 6. 19. ff.), und deſſen Zweifel an Jeſu (Matth. 11) auch aus dieſem Grunde aus der Geſchichtserzählung weggelaſſen wird (vgl. Joh. 3, 26. ff.), ſo iſt auch die Verſuchungsgeſchichte nur dazu da, den höheren Charakter der Perſon Jeſu in's Licht zu ſtellen. Denn wenn es V. 12 heißt, καὶ εὐθέως τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, ſo iſt der Sinn des Evangeliſten kein anderer als der, „ſogleich" nach der Herabkunft des Geiſtes eine Anſchauung von der Wirkſamkeit dieſer über Jeſum gekommenen höheren geiſtigen Gewalt (ἐκβάλλει) zu geben. Dieß liegt ſchon in V. 12 ſelbſt, wird aber ebenſo durch die eigenthümliche Darſtellung in V. 13 beſtätigt, wo geſagt wird, Jeſus ſei 40 Tage in der Wüſte geweſen, fortwährend vom Teufel verſucht, mitten unter den Thieren ſich aufhaltend und von den Engeln bedient; auch hier ſind offenbar lauter Züge zuſammengeſtellt, welche dieſen ganzen Vorgang als einen ungewöhnlichen, außerordentlichen und ſomit eben auf die Wirkſamkeit eines höhern Geiſtes zurückweiſenden Akt erſcheinen laſſen. Ein vierzigtägiger Aufenthalt in der Wüſte, ein fortwährendes Verſuchtwerden vom Satan, ein Leben unter Thieren ſtatt unter Menſchen in einſamer Wildniß, ein Bedientwerden von den Engeln des Himmels, dieß Alles iſt ja theils an ſich ſchon ganz außerordentlich, theils zeigen namentlich die Verſuche des Fürſten der Finſterniß Jeſum zu ſich herüberzuziehen auf der einen und die hohe Ehre, die ihm der Himmel erweiſt, auf der andern Seite, daß es ſich hier nicht um einen gewöhnlichen Menſchen, ſondern um eine Perſönlichkeit von höherer Natur und Bedeutung handelt; kurz ſowohl ſchon dieß, daß Jeſus überhaupt in die Wüſte geführt wurde, als insbeſondere die Vorgänge während des Aufenthalts in ihr laſſen in ihm etwas Höheres erkennen, ſofern das Erſtere nur davon, daß eine höhere Gewalt ihn zu einem ſo ungewöhnlichen Aufenthalte „trieb", herrühren konnte, jene Vorgänge aber noch ganz beſonders auf etwas Uebermenſchliches an ihm hinwieſen. Nur wenn man die Erzählung unter dieſen Geſichtspunkt eines außerordentlichen, die höhere Natur Jeſu andeutenden Ereigniſſes ſtellt, läßt ſich begreifen, warum der Evan-

derſelben, ſie beruht vielmehr eben auch dar[illegible] ihr
Plane des Evangeliſten niemals durch weitl[illegible] ἐκ-
eingehende doktrinelle Ausführungen der B[illegible]g des
einen Augenblick von der Anſchauung der[illegible] S. 139
abgelenkt werden ſollte, daher er nur [illegible] über die
ſprüche über Glauben, Liebe u. ſ. [illegible]t als die
Evangeliums zerſtreut wiedergibt, [illegible]ſchichtlichen
auf die βασιλεία θεοῦ ſich bezie[illegible] μετὰ τῶν
nicht als διδάσκαλος, ſonder[illegible] einmal das
fortwährenden Kampf mit [illegible]arkus alles von
Gegnern und durch wund[illegible]vangeliſchen Geſchichte
höheren „δύναμις“ (5[illegible] Umſtand, daß ein Schrift-
gelium in doktrineller[illegible]aßt, gewiß nichts aufnahm, was
und Antijüdiſche be[illegible] „abnorm, abenteuerlich, zuſammen-
nommen werden [illegible] Zuſatz μετὰ τῶν θηρίων aber zeigt, daß
von der Botſch[illegible] Aufenthalt in der Wüſte ganz in derſelben Weiſe
und der ſich [illegible] ausmalen und das Moment, daß Jeſus 40
unerklärlich[illegible] völliger Abgeſchiedenheit von der Menſchenwelt gelebt
Gründer[illegible] beſtimmt hervortreten laſſen will. Nicht erſt mit der
es ja [illegible] Jeſu läßt er die evangeliſche Geſchichte beginnen, ſon-
letzt [illegible] ſeiner Deklaration zum „Sohne Gottes“ durch den Täufer
t[illegible] der als Vorläufer Jeſu ausdrücklich bezeichnet wird (1, 2.
(V. 7), 11. ff.) und daher auch ſonſt für den Evangeliſten beſondere
3. 9, Wichtigkeit hat (6, 16—29), durch die Himmelsſtimme (V. 11) und
durch die Mittheilung das πνεῦμα, das ſogleich ſeine Wirkſamkeit an
ihm äußert. Wie wichtig dem Evangeliſten dieſes Jeſu inwohnende
πνεῦμα und damit das Chriſtologiſche überhaupt iſt, erkennt man außer-
dem an der Darſtellung des Todes Jeſu (S. 316), und in Kap. 3, 30
an der Art und Weiſe, wie er die Beſchuldigung, daß das in Jeſu
ſeiende πνεῦμα ein unreiner Geiſt ſei, mit beſonderem Nachdruck als
unvergebbare Sünde bezeichnet (S. 318). Je weniger Markus in
einer davidiſchen Abſtammung Jeſu ein Kriterium ſeiner Meſſianität
erblickte oder die beſondere und höhere Natur der Perſönlichkeit Jeſu
aus einer übernatürlichen Empfängniß *) ableitete, deſto wichtiger

*) Hilgenfeld Markus S. 103 und Baur S. 138 nehmen zwar an, die Veränderung des ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (Matth. 13, 55) in ὁ τέκτων (Mark. 6, 3) beweiſe, daß auch Markus die vaterloſe Erzeugung Jeſu vorausſetze und eben in dieſer Stelle andeuten wolle. Allein man iſt nicht berechtigt, dieſe Folgerung

ſelbſt (zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes) nicht weſentlich Gehörige wegzulaſſen, ſo zeigt ſich dagegen dieſe poſitive chriſtologiſche Tendenz ſogleich bei der Beſchreibung der Taufe und der Verſuchung; wie Johannes durchaus nur als Vorläufer Jeſu in Betracht kommt, welcher der Welt ankündigt, es werde ein Stärkerer nach ihm kommen (V. 2. f. 7. f. vgl. Joh. 1, 6. 19. ff.), und deſſen Zweifel an Jeſu (Matth. 11) auch aus dieſem Grunde aus der Geſchichtserzählung weggelaſſen wird (vgl. Joh. 3, 26. ff.), ſo iſt auch die Verſuchungsgeſchichte nur dazu da, den höheren Charakter der Perſon Jeſu in's Licht zu ſtellen. Denn wenn es V. 12 heißt, καὶ εὐθέως τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, ſo iſt der Sinn des Evangeliſten kein anderer als der, „ſogleich" nach der Herabkunft des Geiſtes eine Anſchauung von der Wirkſamkeit dieſer über Jeſum gekommenen höheren geiſtigen Gewalt (ἐκβάλλει) zu geben. Dieß liegt ſchon in V. 12 ſelbſt, wird aber ebenſo durch die eigenthümliche Darſtellung in V. 13 beſtätigt, wo geſagt wird, Jeſus ſei 40 Tage in der Wüſte geweſen, fortwährend vom Teufel verſucht, mitten unter den Thieren ſich aufhaltend und von den Engeln bedient; auch hier ſind offenbar lauter Züge zuſammengeſtellt, welche dieſen ganzen Vorgang als einen ungewöhnlichen, außerordentlichen und ſomit eben auf die Wirkſamkeit eines höhern Geiſtes zurückweiſenden Akt erſcheinen laſſen. Ein vierzigtägiger Aufenthalt in der Wüſte, ein fortwährendes Verſuchtwerden vom Satan, ein Leben unter Thieren ſtatt unter Menſchen in einſamer Wildniß, ein Bedientwerden von den Engeln des Himmels, dieß Alles iſt ja theils an ſich ſchon ganz außerordentlich, theils zeigen namentlich die Verſuche des Fürſten der Finſterniß Jeſum zu ſich herüberzuziehen auf der einen und die hohe Ehre, die ihm der Himmel erweiſt, auf der andern Seite, daß es ſich hier nicht um einen gewöhnlichen Menſchen, ſondern um eine Perſönlichkeit von höherer Natur und Bedeutung handelt; kurz ſowohl ſchon dieß, daß Jeſus überhaupt in die Wüſte geführt wurde, als insbeſondere die Vorgänge während des Aufenthalts in ihr laſſen in ihm etwas Höheres erkennen, ſofern das Erſtere nur davon, daß eine höhere Gewalt ihn zu einem ſo ungewöhnlichen Aufenthalte „trieb", herrühren konnte, jene Vorgänge aber noch ganz beſonders auf etwas Uebermenſchliches an ihm hinwieſen. Nur wenn man die Erzählung unter dieſen Geſichtspunkt eines außerordentlichen, die höhere Natur Jeſu andeutenden Ereigniſſes ſtellt, läßt ſich begreifen, warum der Evan-

gelist sie nicht wie so vieles Andere übergeht und warum er ihr gerade diese Form gibt; nur so findet das καὶ εὐθέως, das ἐκβάλλει, die Erwähnung der θηρία, die Nebeneinanderstellung des σατανᾶς und der ἄγγελοι eine Erklärung. Wenn Baur S. 139 die Ansicht ausspricht, Markus sei deßwegen so schnell über die Versuchungsgeschichte hinweggegangen, weil sie ihm so gut als die Geburts- und Kindheitsgeschichte noch außerhalb der geschichtlichen Sphäre zu liegen schien, was er in dem räthselhaften μετὰ τῶν θηρίων ἦν selbst anzudeuten scheine, so spricht hiegegen einmal das ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου V. 1, welches zeigt, daß Markus alles von V. 2 an Erzählte als in die Sphäre der evangelischen Geschichte gehörig betrachtete, und für's Zweite der Umstand, daß ein Schriftsteller, der sonst so gar Vieles wegläßt, gewiß nichts aufnahm, was ihm als unwesentlich oder gar „abnorm, abenteuerlich, zusammenhangslos" erschien; der Zusatz μετὰ τῶν θηρίων aber zeigt, daß Markus vielmehr den Aufenthalt in der Wüste ganz in derselben Weise wie sonst anschaulich ausmalen und das Moment, daß Jesus 40 Tage lang in völliger Abgeschiedenheit von der Menschenwelt gelebt habe, recht bestimmt hervortreten lassen will. Nicht erst mit der Lehrthätigkeit Jesu läßt er die evangelische Geschichte beginnen, sondern mit seiner Deklaration zum „Sohne Gottes" durch den Täufer (V. 7), der als Vorläufer Jesu ausdrücklich bezeichnet wird (1, 2. 3. 9, 11. ff.) und daher auch sonst für den Evangelisten besondere Wichtigkeit hat (6, 16—29), durch die Himmelsstimme (V. 11) und durch die Mittheilung das πνεῦμα, das sogleich seine Wirksamkeit an ihm äußert. Wie wichtig dem Evangelisten dieses Jesu inwohnende πνεῦμα und damit das Christologische überhaupt ist, erkennt man außerdem an der Darstellung des Todes Jesu (S. 316), und in Kap. 3, 30 an der Art und Weise, wie er die Beschuldigung, daß das in Jesu seiende πνεῦμα ein unreiner Geist sei, mit besonderem Nachdruck als unvergebbare Sünde bezeichnet (S. 318). Je weniger Markus in einer davidischen Abstammung Jesu ein Kriterium seiner Messianität erblickte oder die besondere und höhere Natur der Persönlichkeit Jesu aus einer übernatürlichen Empfängniß *) ableitete, desto wichtiger

*) Hilgenfeld Markus S. 103 und Baur S. 138 nehmen zwar an, die Veränderung des ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (Matth. 13, 55) in ὁ τέκτων (Mark. 6, 3) beweise, daß auch Markus die vaterlose Erzeugung Jesu voraussetze und eben in dieser Stelle andeuten wolle. Allein man ist nicht berechtigt, diese Folgerung

war es für ihn, die göttliche Reinheit, Kraft und Wirkſamkeit des Jeſu mitgetheilten πνεῦμα entſchieden durch ſeine ganze Geſchichtserzählung hindurch hervorzuheben; erſt von hier aus erhält die Behandlung der Geſchichte des Täufers, die Erzählung der Taufe und Verſuchung, ſowie die überall bemerkbare abſichtlich ſteigernde, in's Außerordentliche ausmalende Darſtellung der Wunderthätigkeit Jeſu ihre befriedigende Erklärung; ohne die Anerkennung dieſer chriſtologiſchen Tendenz kann folglich die Anlage des Evangeliums weder im Ganzen noch im Einzelnen vollſtändig begreiflich gemacht werden. Zugleich aber iſt auch an dieſer Darſtellung der Perſon Chriſti die vermittelnde, neutraliſirende Tendenz des Evangeliſten zu erkennen; er lehrt zwar keine übernatürliche Erzeugung Jeſu, aber er ſtellt ſie auch nicht ausdrücklich in Abrede, er begnügt ſich die Immanenz des πνεῦμα in der Perſon Jeſu hervorzuheben und knüpft dieſelbe

---

zu ziehen, da das τέκτων vielmehr von dem Verfaſſer vermöge ſeiner Vorliebe für Kontraſte deßwegen gewählt iſt, um einen Gegenſatz zu der σοφία und δυνάμεις Jeſu zu bilden und ſo zugleich dem Staunen der Nazarethaner eine Motivirung (dergleichen Markus ja noch viele andere hat) zu geben. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der Evangeliſt, wenn er von der übernatürlichen Geburt Jeſu ſo feſt überzeugt war, daß er ſogar den Schein vermeiden zu müſſen glaubte, als wolle er durch das ὁ τοῦ τέκτονος υἱός Joſeph als Vater Jeſu bezeichnen, dieſe übernatürliche Erzeugung weggelaſſen haben ſollte, ſtatt ſie vielmehr ebenſo entſchieden hervorzuheben, wie alles Andere, was für ihn eine beſondere Bedeutung hat. Wir müſſen vielmehr hier den Doketen Recht geben, welche Markus ſo verſtanden, daß er eine Vereinigung des Πνεῦμα mit dem natürlich erzeugten Jeſus bei der Taufe vorausſetze. Hiemit ſtimmt auch die Beibehaltung des ohne Zweifel urſprünglichen οἶδε ὁ υἱός (περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οἶδεν) in der Stelle 13, 32 überein. Dieſes υἱός, obwohl es das nothwendige Mittelglied zwiſchen ἄγγελοι und πατὴρ bildet, ließ der erſte Evangeliſt mit Rückſicht auf Stellen wie 28, 18 und gemäß der Wichtigkeit, welche bei ſeiner Anſchauung von Jeſu eben das höhere dem Meſſias inwohnende Wiſſen für ihn haben mußte (vgl. z. B. 13, 35), aus, während der zweite keinen Anlaß dazu hatte, da ihm Chriſtus weniger Lehrer und Geſetzgeber, als Wunder thuender und hiedurch ſich als das was er iſt bewährender υἱὸς θεοῦ und Gründer der βασιλεία θεοῦ iſt. Sollte jedoch das „τέκτων“, υἱὸς Μαρίας dogmatiſche Gründe haben, ſo wäre die Sache eher ſo anzuſehen, daß Markus, obwohl er ſelbſt von ſeinem judenchriſtlich katholiſchen Standpunkt aus (ſ. Abſchn. VI.) eine natürliche Erzeugung Jeſu annahm, doch nichts der anderen Anſicht direkt Widerſprechendes, wie das τέκτονος υἱός, in ſein Evangelium aufnehmen wollte, wie dieß die ireniſche Tendenz des Ganzen nothwendig mit ſich brachte.

an denjenigen Akt, der auch ſonſt überall als der Moment der Vereinigung des Geiſtes mit Jeſu gedacht wurde, an den Akt der Taufe, er gibt auch hier das Weſentliche und allgemein Anerkannte, ohne ſich auf beſtimmtere doktrinelle Fragen einzulaſſen. — Nur inſofern iſt Baur's Anſicht über die Darſtellung der Verſuchung theilweiſe richtig, als dieſes Ereigniß für Markus allerdings eine geringere Wichtigkeit als die von Jeſu ſelbſt verrichteten Wunderthaten hat und daher kürzer als dieſe erzählt iſt. Ganz Daſſelbe finden wir (vgl. S. 91) bei der Verklärung; auch dieſer von Matthäus und Lukas ſo hoch geſtellte Vorgang iſt bei Markus in Vergleich mit den Wundern, die Jeſus ſelbſt verrichtet, z. B. mit der gleich nachfolgenden Dämonenaustreibung, ganz obenhin ohne ein beſonderes Intereſſe erzählt, was theils aus der Kürze und Magerkeit der Darſtellung theils insbeſondere aus der Art und Weiſe hervorgeht, wie V. 10 die Aufmerkſamkeit ſogleich wieder von dieſem Ereigniß hinweg auf die Auferſtehung gelenkt wird (vgl. dag. Matth. 17, 9). Die äußern Vorgänge an der Perſon Jeſu treten zurück hinter den Handlungen, durch welche er ſelbſt die ihm inwohnende göttliche Kraft offenbart; auch hier iſt der zweite Evangeliſt der nächſte Vorgänger des vierten, der die Verſuchung übergeht und zu der Verklärung ein ganz unbedeutendes Gegenſtück liefert (12, 28).

II. Der ſekundäre Charakter des Markusevangeliums. Es fragt ſich nun, in welcher Art und Weiſe dieſes Evangelium mit allen ſeinen bisher angegebenen Eigenthümlichkeiten entſtanden ſei. Die Unterſuchung hievon ſetzt vor Allem ein beſtimmtes Ergebniß darüber voraus, ob es zu den primären oder ſekundären Erzeugniſſen der evangeliſchen Litteratur gehöre, ob es insbeſondere den beiden andern ſynoptiſchen Evangelien voranzuſetzen oder vielmehr als von ihnen oder doch einem derſelben abhängig zu betrachten ſei. Was den erſten dieſer beiden Punkte betrifft, ſo müſſen wir hier entſchieden auf die Seite derjenigen Kritiker treten, welche annehmen, daß das Evangelium (wenigſtens ſeinem Hauptinhalte nach) kein originales, primäres, ſondern ein ſekundäres Werk ſei, das in ſeiner ganzen Kompoſition und Manier den Charakter einer ſchon ziemlich ſpäten Litteraturperiode an ſich trägt. Die maleriſche Anſchaulichkeit, um welcher willen man ihm ſchon einen ſehr frühen Urſprung zuerkennen wollte, beruht keineswegs darauf, daß der Verfaſſer entweder als Augenzeuge oder durch Vermittlung eines Solchen den Begebenheiten ſelbſt näher geſtanden wäre, als z. B.

die beiden andern Synoptiker; denn abgeſehen davon, daß Markus Manches übergeht, was ein Augenzeuge nicht wohl übergehen konnte (wie die Bergrede), ſo geht aus vielen Stellen hervor, daß dieſe maleriſche Anſchaulichkeit vielmehr auf Rechnung der Eigenthümlichkeit, der ſubjektiven Manier des Schriftſtellers ſelbſt zu ſetzen iſt. Wenn z. B. Markus den Täufer ſagen läßt: *οὗ ἐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτῦ* (1, 7), oder wenn er 4, 8 zu den Worten *ἐδίδου καρπόν* hinzuſetzt *ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον* oder V. 32 den Beiſatz macht *καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους*, ſo iſt es klar, daß er das Anſchauliche überhaupt, auch in den Reden liebt, und ebenſo ſetzen die anſchaulichen Züge der Erzählung, auf welche man die Behauptung einer reinen Urſprünglichkeit und eines frühen Alters dieſer Schrift gründen will (vgl. Ewald Jahrb. II. 204) nichts Anderes voraus, als eben die Fähigkeit und den Sinn des Schriftſtellers für maleriſch lebendige Schilderungen (vgl. unter den ſehr zahlreichen Beiſpielen die Schilderung der Lagerung der Volkshaufen bei der Speiſung 6, 39. 40; die Schilderung des Glanzes der Kleider Jeſu bei der Verklärung 9, 3; die Angabe des Ortes, wo das Füllen gefunden wurde 11, 4; das Abdecken des Dachs, als der Gichtbrüchige zu Jeſus gebracht wurde 2, 4; die Zuſätze *μετὰ τῶν μισθωτῶν* 1, 20; *προβὰς ὀλίγον* 1, 19; *περιβλεψάμενος* 3, 5. 10, 23. 11, 11; *ἐμβλέψας* 10, 21; *ἐναγκαλισάμενος* 9, 36. 10, 16; *καθίσας* 12, 41. 9, 35; *ὑποκάτω τῆς τραπέζης* 7, 28; *βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην* 7, 30; *ἀναξενάξας* 8, 12; *ἠγανάκτησεν* 10, 14; *ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων* 4, 38; außerdem 8, 6. 33. 13, 1. 14, 60. 66. 15, 39. 16, 4); es ſind dieß lauter veranſchaulichende Zuſätze, die der Schriftſteller überall aus eigenen Mitteln hinzufügen konnte, und deren regelmäßige Wiederkehr nichts Anderes beweiſt als dieß, daß dieſe anſchauliche Schilderung ſtehender Typus oder Manier des Verfaſſers ſelbſt iſt. Auch die archäologiſchen Notizen, die Markus überall einſtreut, ſehen ſehr wenig nach poetiſch lebendiger Urſprünglichkeit, ſondern vielmehr ſehr verſtändig und trocken proſaiſch aus (ſo 7, 2—4 die ausführliche Beſchreibung der phariſäiſchen Reinigkeitsgeſetze, die Erklärung der *δύο λεπτὰ* 12, 42 durch *κοδράντης*, des *παρασκευή* 15, 42 durch *προσάββατον*, des *αὐλή* 15, 16 durch *πραιτώριον*, des *κοιναῖς* 7, 2 durch *ἀνίπτοις*, die Erklärung, was unter der Läſterung des heiligen Geiſtes zu verſtehen ſei, 3, 30; die Notiz, daß Simon Vater des Alexander und

Rufus geweſen 15, 21, die Angabe der Stunde der Kreuzigung 15, 25, die Bezeichnung eines Ἰάκωβος als ὁ μικρός 15, 40 und ebenſo der ſchon oben angeführte Beiſatz 9, 3 οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται ποιῆσαι, der ziemlich proſaiſch und gewöhnlich klingt). Wenn Ewald a. a. O. ſagt, Alles, was ſich im jetzigen Matthäus und Lukas Verwandtes finde, trage nicht mehr dieſen „Schmelz der friſchen Blume, dieſes volle reine Leben der Stoffe", ſo kann man ſich hierüber in der That nur verwundern, da es im ganzen alten und neuen Teſtament nicht leicht eine reinere, friſchere, objektivere Darſtellung gibt als die des Matthäusevangeliums in ſeiner anſpruchloſen, naiven, wahrhaft epiſchen Einfachheit, während bei Markus die Abſichtlichkeit einer theils auf konkrete Anſchaulichkeit theils auf effektvolle und frappante Schilderung ausgehenden Manier, zu welcher auch das gegen 36mal und zwar oft unpaſſend angebrachte εὐθύς oder εὐθέως gehört, fortwährend zu Tage tritt. Ebenſowenig iſt zu verkennen, daß Markus in dieſer ſeiner pragmatiſchen verſtändigen Abſichtlichkeit namentlich den Ausſprüchen Jeſu ihre urſprüngliche gnomiſche Kürze und Lebendigkeit genommen und Alles gethan hat, ſie in eine nüchtern proſaiſche Form umzugießen, und zwar bald durch Motivirungen, bald durch verdeutlichende und vervollſtändigende Zuſätze, bald durch Umſetzung der tropiſchen Ausdrucksform in die gewöhnliche. So wird z. B. 7, 18. 19 (vgl. Baur Unterſ. S. 554) die Unmöglichkeit, daß Speiſen den Menſchen verunreinigen mit einer der ſchlagenden Kürze des Matthäus gegenüber peinlich ſkrupulöſen logiſchen Verſtändigkeit bewieſen, indem zuerſt mit ſehr überflüſſiger Genauigkeit geſagt wird, daß „die Speiſen nicht in's Herz, ſondern in den Magen kommen", und ſodann, daß der Menſch durch den Sekretionsproceß von allem Unreinen, das etwa an Speiſen ſei, wieder rein gemacht werde (wie wenn, falls dieſe Sekretion nicht ſtattfände, der Menſch doch durch Speiſen verunreinigt werden könnte); 9, 49 wird die Bedrohung mit dem Feuer der Höllenſtrafe durch den allgemeinen Satz, daß Jeder mit Feuer geſalzen, probehaltig gemacht, geläutert werden, d. h. daß Jeder (ſogar der Gute) beim Gericht durch ein Feuer der Prüfung und Läuterung (ſ. 1 Kor. 3, 13—15) hindurchgehen müſſe, und dieſer Satz ſodann wiederum durch die Anſpielung auf das Verbot Opfer ohne Salz darzubringen (3 Moſ. 2, 13) motivirt (in dem Sinne: wie Gott nichts Ungeſalzenes dargebracht werden darf, ſondern jedes Opfer durch Salz ſchmackhaft gemacht, veredelt werden

muß, ſo kann auch Niemand zur Gemeinſchaft mit Gott erhoben werden, ohne zuvor durch das πῦρ der δοκιμασία 1 Kor. 3, 13 hindurchgegangen und dadurch probehaltig d. h. jener Gemeinſchaft würdig gemacht worden zu ſein, und um wie viel mehr werden folglich Diejenigen einer Pein durch unauslöſchliches πῦρ verfallen, welche, innerlich völlig verderbt, keines andern Schickſals würdig ſind, als dem, was für die Beſſern nur ein vorübergehender Zuſtand der Prüfung und Läuterung iſt, auf immer und ewig zu verfallen?); 9, 39 wird für den Befehl Jeſu, den ἐκβάλλων δαιμόνια ruhig gewähren zu laſſen, der weitere Grund angeführt, daß, wer kraft des Namens Jeſu Thaten verrichte, Jeſum nicht ſo leicht ſchmähen und ſo ſeiner Sache Schaden zufügen könne, ein Satz, durch welchen das einfachere „Wer nicht wider euch iſt, iſt für euch" allerdings klarer und deutlicher wird, die ganze Antwort Jeſu aber an Schärfe und Kraft verliert; 11, 23. 24 wird der bergeverſetzende Glaube recht klar und bündig definirt πιστεύειν, ὅτι ἃ λαλεῖ γίνεται (vgl. dagegen Matth. 17, 20 πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως); 14, 7 wird zu dem Ausſpruch „Arme habt ihr allezeit bei euch" ganz überflüſſig der verdeutlichende und verwäſſernde Zuſatz beigefügt „und könnet ihnen wohl thun, ſo oft ihr wollt"; V. 8 ſteht an der Stelle des uneigentlichen Ausdrucks Matth. 26, 12 (πρὸς τὸ ἐνταφιάσαί με ἐποίησεν) der eigentliche, buchſtäblich freilich richtigere, aber den Sinn nur abſchwächende und verflachende Ausdruck προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου; 4, 19 ſetzt Markus zu den bei den andern Evangeliſten namhaft gemachten einzelnen weltlichen Geſinnungen den allgemeinen Gattungsbegriff καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι hinzu, ſo daß das Konkrete, Gnomiſche des Satzes verloren geht; ebenſo 7, 8 und 13 zweimal καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ, was die Beſtimmtheit und Schärfe der Worte Jeſu nur vermindern kann; 7, 22 endlich wird wieder im Intereſſe logiſcher Vollſtändigkeit ein ſehr genaues und umfaſſendes Sündenregiſter gegeben, wie wenn Jeſus, wenn er von Demjenigen ſprach, was den Menſchen verunreinigt, alle in dieſes Gebiet gehörigen Handlungen und Geſinnungen in möglichſter Vollſtändigkeit hätte aufzählen müſſen (vgl. auch μὴ ἀποστερήσῃς 10, 19 und ἀγρούς V. 29. 30). Aehnliches begegnet uns auch in der Geſchichtserzählung des Evangeliums. 11, 13 wird als Urſache davon, daß Jeſus auf dem Feigenbaum keine Früchte fand, angegeben, es ſei damals οὐ καιρὸς σύκων geweſen, obwohl durch dieſe Motivirung die Verfluchung des Baumes von

Seiten Jesu etwas sehr Hartes, ja Unpassendes erhält; 9, 6 wird die Unbesonnenheit, mit der Petrus drei Hütten auf dem Verklärungsberg zu bauen vorschlägt, sehr unpassend mit ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι motivirt; 8, 3 wird vor der zweiten Speisung die Gefahr, die Volksmenge könnte auf dem Heimwege von Schwäche befallen werden, dadurch begründet, daß Einige sehr weit hergekommen seien; Weiteres 2, 15. 3, 32. 6, 14. 50. 31. 15, 15. 11, 25 (vgl. mit Matth. 5, 23). Offenbar haben wir hienach bei Markus das Stadium der verständig pragmatischen Geschichtschreibung vor uns, die ihren Gegenstand nach den logischen Anforderungen der Vollständigkeit, Deutlichkeit und der kausalen Verknüpfung behandelt; wie das Evangelium im Ganzen aus der das Wesentliche und Unwesentliche planmäßig scheidenden Reflexion hervorgegangen ist, so zieht sich dieses verständige Element durch alle Einzelheiten der Erzählung hindurch und gibt ihr ein prosaisches Gepräge, das durch die veranschaulichenden und verdeutlichenden Detailzüge keineswegs aufgehoben, sondern nur desto mehr in's Licht gesetzt wird. Wie in allen Litteraturen die der Grundlage nach prosaisch verständigen, ebendarum aber im Einzelnen so gerne nach signifikanter, „blumigter" Schilderung strebenden Produkte späterer Perioden sich zu den klassischen Erzeugnissen der ältern, ursprünglichern Zeiten verhalten, so verhält sich auch Markus zu Matthäus und zu den nur bei Letzterem in ihrer ursprünglichen Schärfe, Kraft und Lebendigkeit aufbehaltenen Reden Jesu selbst; dem Styl und der Manier nach nähert sich das Markusevangelium schon den breiten, umständlichen, nicht immer geschmackvollen Fragmenten des Nazaräerevangeliums; was also seine Form betrifft, so kann nach dieser Seite von Ursprünglichkeit und hohem Alter nicht die Rede sein (vgl. hiezu weiter Schleiermacher Einl. S. 313. 315). Ebensowenig sprechen für eine besonders frühe Zeit des Evangeliums die Notizen, die es über pharisäisch-jüdische Gebräuche und über andere Einzelheiten gibt; auch diese Eigenthümlichkeit läßt uns einen Schriftsteller erkennen, der es nicht mehr mit der allerersten Sammlung und Verarbeitung des traditionellen Materials zu thun hat, sondern bereits auf untergeordnete Specialitäten, welche nicht zu dem eigentlichen Kern der Geschichte gehören, seine Aufmerksamkeit richtet; sie versetzen uns in eine Zeit, welche sich schon nicht mehr mit der Zusammenstellung des Hauptinhaltes der Geschichte begnügt, in welcher vielmehr bereits das Bedürfniß, auch über einzelne geschichtliche Umstände und

Verhältniſſe genauer orientirt zu werden, erwacht iſt; den Charakter einer originalen, klaſſiſchen, ihren großen Gegenſtand in einfach großartiger Weiſe wiedergebenden, von aller Beibringung entbehrlichen Details noch nichts wiſſenden Darſtellung trägt das Markusevangelium am wenigſten unter allen Evangelien an ſich. Man vergleiche z. B. den Beiſatz *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* 2, 26, der zudem unrichtig iſt; die Beſtimmung der Zahl der *χοῖροι* 5, 13; das *ἤλειφον ἐλαίῳ* 6, 13, von dem ſonſt nirgends eine Spur iſt; die minutiöſe und durchaus ungeſchichtliche Art, wie Markus in Folge einer Spielerei mit Zahlen die Worte Jeſu Matth. 26, 34 ſo wiedergibt: *πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι ἀπαρνήσῃ με τρὶς* und daher die zweite und dritte Verleugnung nach dem erſten Hahnſchrei erfolgen läßt (während doch Petrus ſchon durch den erſten an die Worte Jeſu erinnert und hiedurch von einer zweiten Verleugnung abgehalten werden mußte), und außerdem die ſchon oben angeführten, oft ſo unpaſſenden vervollſtändigenden, erläuternden und motivirenden Beigaben. Auch die Vorliebe für hebräiſche Ausdrücke, ſei es nun um ihrer Alterthümlichkeit willen (*κορβᾶν* 7, 11) oder weil der Verfaſſer, wie z. B. die Gnoſtiker, hebräiſchen Formeln eine zauberhafte Wunderkraft zuſchrieb oder ſie doch zum Gebrauch bei wunderbaren Wirkungen vorzugsweiſe paſſend fand (5, 41 *Ταλιθὰ κοῦμι*; 7, 34 *ἐφφαθά*) führt uns keineswegs in eine ſehr frühe Zeit, und Daſſelbe iſt der Fall mit dem terminus *εὐαγγέλιον*, der erſt ſpäter aus den pauliniſchen Schriften in den allgemeinern kirchlichen Sprachgebrauch (bei Ignatius u. A.) übergegangen iſt. Ferner gehören hieher mehrere Stellen, welche eine wohl erſt in ſpäterer Zeit nöthig befundene Milderung von Ausſprüchen Jeſu enthalten, die, buchſtäblich (wie es in ſpätern Zeiten der Fall zu ſein pflegt) genommen, allerdings etwas Hartes haben, nämlich 10, 24, wo die Worte V. 23 *πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν θεοῦ εἰσελεύσονται* mit der Modifikation *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν* wiederholt, und 6, 8. 9, wo den Verkündigern des Evangeliums ausdrücklich einen Stab und Sandalen mitzunehmen erlaubt wird, offenbar ein ängſtliches Beſtreben die Ausſprüche Jeſu mit den Forderungen des praktiſchen Lebens auszugleichen. Aus demſelben Grund ſind die bei Matthäus und Lukas ſo ſtark hervortretenden zahlreichen Ausſprüche über Verzichtleiſtung auf irdiſche Güter mit der einzigen Ausnahme von 10, 24, ſowie in demſelben Kapitel die Stelle über die *συνέχισις* weggelaſſen und die für die

Anhänglichkeit an das Evangelium ſchon in dieſem Leben zu erwartenden Güter und Belohnungen V. 30 ganz beſonders hervorgehoben, wie wenn dem Chriſtenthum der düſtere weltentſagende Charakter, den man in ſeiner urſprünglichen Geſtalt (namentlich in der, vielleicht auch aus dieſem Grunde beſeitigten, Bergrede) bei buchſtäblicher Auffaſſung der Reden Jeſu allerdings finden konnte, abgeſtreift werden ſollte. Ebenſo war es nur einem ſchon ziemlich ſpäten Schriftſteller möglich, die Angabe Matth. 13, 34 (Mark. 4, 34) χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς (τοῖς ἔξω) ſo abſtrakt aufzufaſſen, daß er die blos einige untergeordnete paraboliſche Züge enthaltende Rede über den Bund mit Beelzebul als Parabelnvortrag bezeichnen zu müſſen glaubte, weil ſie an die ὄχλοι (oder γραμματεῖς) gehalten iſt (3, 23). Daß die Worte Jeſu an das kananäiſche Weib nur von Matthäus in ihrer urſprünglichen Geſtalt erhalten, von Markus aber modificirt ſind (S. 314), erkennt auch Ewald an (S. 266). Die Weglaſſung des gewiß urſprünglichen καὶ πυρὶ (1, 8) verräth ganz beſonders (vgl. Ewald S. 157) den ſpätern Erzähler, der wie Joh. 1, 33 nur Dasjenige aus den Worten des Täufers beibehalten wollte, was ſich direkt als Weiſſagung auf Chriſtus betrachten ließ und wirklich eine treffende Vorausverkündigung des eigenthümlichen Weſens des Chriſtenthums als der Religion des Geiſtes war (vgl. das ſpäter über 14, 58 zu Bemerkende); und wenn Markus durch ſein ganzes Evangelium hindurch und beſonders am Schluſſe die Unfähigkeit der Jünger Jeſum und ſein Werk zu faſſen und zu begreifen in einer hyperboliſchen, Lukas noch überbietenden Weiſe darſtellt, ſo gibt ſich auch hierin die eigenthümliche Tendenz einer ſpätern Zeit, die Kluft zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen mehr und mehr zu erweitern, deutlich genug zu erkennen (auch hier iſt Markus Vorgänger der apokryphiſchen Evangelien). Endlich ſpricht ſchon der Plan und der dogmatiſche Charakter des Ganzen für eine ſpätere Zeit; epitomatoriſche Schriften entſtehen erſt, wenn die litterariſche Produktivität in irgend einem Gebiete ſchon längere Zeit lebendig geweſen iſt, neutraliſirende oder vermittelnde Schriften erſt, wenn bereits Gegenſätze ſich entwickelt haben und längere Zeit zur Erörterung gekommen ſind; auch aus dieſem Grunde muß unſer Evangelium einer ſpätern Epoche der kirchlichen Litteratur zugewieſen werden.

III. Die Quellen des Markus (Verhältniß zu Matthäus und Lukas; das ältere Markusevangelium).

Wenn das Markusevangelium nach dem Bisherigen eine sekundäre, auf ältere Darstellungen zurückweisende Schrift ist, so handelt es sich nun weiter darum, ob wir diese letztern etwa in den beiden andern Synoptikern oder in sonstigen früheren Produkten der Evangelienlitteratur oder in beiden zumal zu suchen haben. Was zuerst Matthäus und Lukas betrifft, so ist Markus mit ihnen so eng verwandt, daß jedenfalls ein Abhängigkeitsverhältniß sei es nun auf der einen oder auf der andern Seite angenommen werden muß. Dieses Abhängigkeitsverhältniß kann nun aber unmöglich ohne die Annahme erklärt werden, daß die Darstellung des Markus im Einzelnen größtentheils aus kombinirender Benützung der bei Matthäus und Lukas vorliegenden entstanden ist. Die Annahme, Markus sei Quelle für die beiden Andern, haben wir wenigstens bei Lukas bereits unhaltbar gefunden. Die weitere, Markus habe Matthäus benützt (und sei hinwiederum Quelle für Lukas), hat schon den sekundären Charakter der Schrift des Erstern gegen sich, von welchem unten bei der Vergleichung Beider noch weiter die Rede sein wird, und ebenso entscheidet gegen diese beiden Annahmen der Umstand, daß, wenn Markus Quelle beider oder eines der beiden andern Synoptiker wäre, sie selbst mit einander mehr zusammenstimmen müßten, als es wirklich der Fall ist (vgl. S. 285). Eine andere mögliche Hypothese, wie die, Markus habe gleiche Quellen mit Matthäus und Lukas gehabt, so daß die Uebereinstimmung seiner Schrift mit den beiden andern ganz von selbst sich ergeben habe, erklärt für sich allein wenigstens gerade die Stellen nicht, in welchen diese Uebereinstimmung am auffallendsten ist, und kommt, je nachdem diese gemeinschaftlichen Quellen näher vorgestellt werden, entweder auf die Griesbach'sche oder auf die Wilke'sche Hypothese *) zurück, auf die erstere, wenn Markus

*) Die Schrift Wilke's, der Urevangelist, hat das Verdienst, die Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese, die Schleiermacher'sche Ansicht über die Komposition des Lukas und die Voraussetzung, daß die Geschichtserzählung des Matthäus die ursprünglichste und die Quelle für Markus und Lukas sei, zum Theil wenigstens richtig widerlegt zu haben; im Uebrigen aber fehlt es ihr, weil sie nicht von einer positiven Erkenntniß der gesammten schriftstellerischen Eigenthümlichkeit jedes der drei Evangelisten ausgeht, an einem Prinzip für die richtige Auffassung ihres Verhältnisses unter einander, an einem sichern Maßstabe für die richtige Würdigung der unter ihnen stattfindenden Verschiedenheiten; ebenso enthält die von ihr versuchte Durchführung der Priorität des Markus, wie dieß freilich nicht anders sein kann,

Schriften, die Matthäus und Lukas unmittelbar zu Grund liegen, kombinirend benützte, auf die zweite, wenn die beiden Andern eine der jetzigen Darstellung des Markus bereits ganz nahe stehende Quelle desselben gleichfalls benützten. Das fort und fort sich wiederholende Hinundhergehen zwischen Stücken, die bald mit Matthäus bald mit Lukas fast ganz übereinstimmen, und vor Allem die wie in der Anordnung so auch in einzelnen Stellen stets wiederkehrende Eigenthümlichkeit, daß auch die kleinsten sprachlichen und sachlichen Elemente der beiden andern Evangelisten sich bei Markus vereinigt und verschmolzen finden, kann nur aus einer Benützung Beider durch Markus erklärt werden. Ehe die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht eine befriedigende Erklärung dieses Umstandes geben, daß die Darstellung des Markus so oft nur eine wörtliche Kombination der beiden andern ist (wie dieß jede Synopsis zeigt) und nur wenige Abschnitte enthält, in welchen Stellen dieser Art fehlen, während dieß bei den beiden Andern nicht der Fall ist und Jeder von ihnen so viel eigenes Material hat, daß ihre Erzählung dem größten Theile nach doch nicht aus Markus abgeleitet werden kann, werden wir mit Baur (in seiner Schrift über das Markusevangelium) dabei bleiben, daß Markus die seinige aus der bei Matthäus und Lukas vorliegenden kombinirt habe. Auffallend ist allerdings auf den ersten Anblick, daß Markus so wenig von dem Lukas eigenthümlichen Stoffe aufnimmt; man könnte hieraus schließen wollen, daß er neben Matthäus nicht Lukas selbst, sondern eine von diesem vielfach und zwar meist sehr wörtlich benützte Quelle gleichfalls in dieser Art benützt habe. Man könnte weiter den Umstand anführen, daß Lukas, wenn er nicht Markus selbst vor sich hatte, jedenfalls eine mit diesem in Bezug auf Anordnung der Ereignisse und Reden verwandte Schrift voraussetze. Die gegen Matthäus mit Markus übereinstimmende Anordnung Luk. 4—6. 8, 22 — 9, 11 ist allerdings nicht blos auf Rechnung des Lukas, sondern zugleich wenigstens theilweise auf die seiner Quellen zu setzen, da aus dem Plane des dritten Evangelisten (S. 195. ff.) die Reihenfolge der Ereignisse zwar wohl im Ganzen, nicht aber in allen Einzelheiten abgeleitet werden und dieser Plan selbst wieder nicht ohne Mitwirkung einer ihm bereits mehr oder

---

sehr viel Gezwungenes und Willkürliches, wozu namentlich die der Hypothese zu lieb versuchte Ausscheidung einer Reihe angeblich unächter Zusätze aus dem Text des Markus zu rechnen ist.

weniger entſprechenden Darſtellung entſtanden ſein kann. Ebenſo verhält es ſich mit manchen einzelnen Stellen ſeiner Schrift. 11, 43 hat er die tadelnden Worte Jeſu gegen die Ehrſucht der Phariſäer (*ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν κ. τ. λ.*); 20, 46 kehren ſie nebſt dem Zuſatz *οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν κ. τ. λ.* (V. 47) wieder, und zwar ſtimmen ſie 11, 43 in der Form ſo ziemlich mit Matthäus, 20, 46. 47 aber nach Form und Stellung faſt durchaus mit Markus überein; dieſe Wiederholung eines ſchon früher gebrachten Ausſpruchs ſetzt bei 20, 46 eine Quelle voraus, aus welcher Markus denſelben ebenſogut genommen haben könnte als aus Lukas ſelbſt. 9, 26 hat Letzterer den Spruch *ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με κ. τ. λ.* in derſelben Stellung und faſt in derſelben Form wie Markus (8, 38), 12, 9 dagegen den verwandten *ὁ δὲ ἀρνησάμενός με κ. τ. λ.* in Form und Zuſammenhang mit Matth. 10, 33 übereinſtimmend; dort weicht er mit Markus von Matthäus (mit welchem ſonſt der Abſchnitt 9, 22—27 harmonirt) ab, hier geht er mit Matthäus, offenbar weil er dort neben Matthäus zwar nicht den Markus, aber eine Quelle gebrauchte, die der Darſtellung des Letztern ebenſo gut zu Grund liegen könnte als ſeiner eigenen. Ganz dieſelben Erſcheinungen wiederholen ſich 8, 18 (*ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ κ. τ. λ.*) und 19, 26 (vgl. Mark. 4, 25. Matth. 25, 29); 8, 17 *οὐ γὰρ ἐστι κρυπτὸν ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται κ. τ λ.*) und 12, 2 (vgl. Mark. 4, 22. Matth. 10, 26); 9, 48 (*ὃς ἐὰν ἐμὲ δέξηται κ. τ. λ.*) und 10, 16 (vgl. Mark. 9, 37. Matth. 10, 40); 8, 16 (*οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας κ. τ. λ.* vgl. Mark. 4, 21). Auch die Verſuchungsgeſchichte könnte man anführen, ſofern Lukas den vierzigtägigen *πειρασμός* entweder aus Markus oder aus einer ihm verwandten Schrift entlehnt haben muß. Aus all Dem ließe ſich der Schluß ziehen, Markus könne ebenſogut die in dieſen Abſchnitten von Lukas benützte Quellenſchrift, alſo etwa das Petrusevangelium benützt haben; ja man könnte dieß wahrſcheinlich finden auch um des obwohl ganz ſpeziellen ſo doch bemerkenswerthen Umſtandes willen, daß Mark. 6, 52 (*οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη*) und 8, 17. ff. (*ὅπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; — ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα κ. τ. λ.*) vorausgeſetzt iſt, die *κλάσις τῶν ἄρτων* ſei unter allen den äußern Andeutungen, die Jeſus ſeinen Jüngern über ſeine Meſſianität gab, ehe er ſie ihnen direkt offenbarte, gerade diejenige geweſen, an welcher ſie ihn noch am eheſten hätten erkennen ſollen, wenn ſie nicht ſo ganz und

gar πεπωρωμένοι gewesen wären (indem das absichtlich unbestimmte ἔπω συνίετε ja auf nichts Anderes als auf die höhere Würde Jesu bezogen werden kann); die κλάσις τῦ ἄρτυ findet sich aber gerade Luk. 24, 30. ff. in einer ohne Zweifel dem Petrusevangelium entnommenen Erzählung als Dasjenige, woran die Jünger, nachdem sie vorher πεπωρωμένοι waren, endlich Jesum wiedererkennen (vgl. Joh. 21, 9. ff.). Allein wir wissen nicht, ob nicht gerade der Abschnitt Mark. 7, 1 — 8, 26 im Petrusevangelium vielleicht ebenso wie bei Lukas fehlte, und ob nicht die Stelle Luk. 24 selbst auf die Darstellung des Markus in Kap. 6 und 8 von Einfluß gewesen ist und zu dem ganz besondern Gewicht, das er auf die κλάσις τῶν ἄρτων legt, mitgewirkt hat. Mehr Wahrscheinlichkeit hat eine Berücksichtigung des Petrusevangeliums in der Stelle 16, 12—14 (s. unter Abschn. VI.), allein es folgt hieraus keineswegs, daß dasselbe neben Matthäus die Hauptquelle des Evangelisten war. Auch das Petrusevangelium enthielt schon eine große Anzahl von Stücken, die Markus nicht hat, so daß, wenn dieser deßwegen den Lukas nicht benützt haben soll, weil er so Vieles von ihm nicht aufgenommen hat, ganz Dasselbe auch vom Petrusevangelium gelten müßte. In der That aber kann das Fehlen der meisten eigenthümlichen Stücke des Lukasevangeliums bei Markus nichts dagegen beweisen, daß der Letztere es schon kannte; diese Nichtberücksichtigung des lukanischen Geschichts- und Redestoffes erklärt sich einfach aus dem Streben des Markus nach Kürze, nach Beschränkung auf das Wesentliche und nach Beseitigung alles Antijüdischen (und daneben aus der Grundschrift unsres zweiten Evangeliums, aus dem ältern Markus, von welchem es sich nicht so weit wie Lukas entfernen konnte). Die andern oben zusammengestellten Eigenthümlichkeiten des Lukas führen allerdings auf eine Schrift, die Markus möglicherweise gleichfalls benützen konnte, so daß Lukas für ihn entbehrlich gewesen wäre; aber wir wissen nicht, ob dieselbe mit Lukas im Einzelnen so genau übereinstimmte, daß das Zusammentreffen des Markus mit Letzterem durch sie vollkommen erklärt würde, und es ist daher das Sicherere, nicht das Petrusevangelium, sondern Lukas selbst als Hauptquelle des Markus neben Matthäus zu betrachten. — Deßungeachtet aber reicht die Erklärung des Markusevangeliums aus den beiden andern Synoptikern nicht überall aus; es bleibt immer noch Manches zurück, was man nicht ohne Gewaltsamkeit aus der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und Tendenz seines Ver-

faſſers ableiten kann. Hieher rechnen wir zwar nicht die vielen Zeit- und Ortsbeſtimmungen, indem beſonders die letztern durch ihre regelmäßige und an manchen Stellen gar nicht paſſende Anbringung (*παρὰ τὴν θάλασσαν* 2, 13. 3, 7. 4, 1. 5, 21. *πρὸς τὴν θύραν* 1, 33. 2, 2. *ἐν οἴκῳ* 2, 1. vgl. 3, 19. 9, 33. 7, 17. 24. 9, 28 und 10, 10, wo immer *ἡ οἰκία* da iſt, auch wenn Jeſus auf Reiſen ſich befindet) das Intereſſe für Anſchaulichkeit der Erzählung und beſonders (9, 28. 33. 7, 17. 10, 10) das Streben als ihren Urſprung erkennen laſſen, die Reden Jeſu an die *μαθηταί* auch der Lokalität nach von den Reden *πρὸς „τοὺς ἔξω“* zu trennen und auch dadurch an jenen Unterſchied zwiſchen eſoteriſchen und exoteriſchen Lehren Jeſu (4, 33. f.) immer wieder zu erinnern; ebenſowenig die Vertheilung der Verfluchung des Feigenbaums in zwei Akte, vor und nach der Tempelreinigung, eine Vertheilung, die keinen andern Zweck hat als den, ſtatt dem letztern, weniger bedeutenden Ereigniß vielmehr jenes erſtere zum Hauptfaktum unter dieſen jeruſalemiſchen Thaten Jeſu zu ſtempeln, weil es eine wunderbare, die höhere Macht Jeſu veranſchaulichende Handlung war und zugleich zu einer Belehrung über das dem Evangeliſten beſonders wichtige Thema des Glaubens und der Gebetserhörung Anlaß gab (V. 22. ff.); noch weniger die gekünſtelte Darſtellung der Verleugnung des Petrus (S. 329), oder die unklare Motivirung des Rückzugs Jeſu in die Wüſte 6, 31—33 (*καὶ εἶπεν αὐτοῖς Δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ᾽ ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύεσθε ὀλίγον· ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ ὑπάγοντες πολλοὶ καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν*, = 3, 20), ſofern man ja nicht einſieht, inwiefern die große Zahl der *ἐρχόμενοι* und *ὑπάγοντες* und die große Eile derſelben ein Grund für den Rückzug Jeſu und der Apoſtel in die Einſamkeit und für das *ἀναπαύεσθε ὀλίγον* ſein ſoll (während bei Matthäus der Rückzug in die Einſamkeit ein ganz paſſendes, aber dem zweiten Evangeliſten bei ſeiner Anſicht von der Perſon Jeſu anſtößiges und darum von ihm freilich nicht mit Glück beſeitigtes Motiv an der Nachricht vom Tode des Täufers hat), und ſo noch eine große Zahl einzelner ausmalender, vergrößernder und motivirender Züge, an welchen dieſes Evangelium ſo reich iſt. Aber Notizen, wie die Bezeichnung des Levi als Sohnes des Alphäus, des Jakobus 15, 40 als *ὁ μικρός*, der Name Bartimäus für den Blinden von Jericho (wo nicht das *Βαρτίμαιος*, ſondern die Erklärung *υἱὸς Τιμαίου* Zuthat des Schriftſtellers iſt), die Angabe, daß Simon von Cyrene Vater des Ale-

rander und Rufus geweſen, daß Jeſus den Zebedaiden den Zunamen Donnerskinder gegeben, die Angaben über Petrus 1, 36 *καὶ κατεδίωξαν αὐτὸν ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* und 16, 7 *εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ*, die kurze Erzählung von dem Jüngling in Gethſemane (14, 51), der Zuſatz *ἐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ* 11, 16, die Angabe über die Zeit der Kreuzigung (15, 25), die Erzählung 15, 44. 45, daß ſich Pilatus über den frühen Tod Jeſu verwunderte (die allerdings für den Evangeliſten bei ſeiner Anſicht von dieſem Tode S. 316 von Intereſſe war), die Abweichungen des Auferſtehungsberichtes von Matthäus und Lukas, das *ἦν μετὰ τῶν θηρίων* 1, 13, die Aufführung der Herodianer 3, 6, die Erzählung von den Verwandten Jeſu (3, 21), das *Δαλμανουθά* 7, 10 (das Baur S. 61 aus der, doch gar zu abſtrakt ſubjektiven, Abſicht des Markus ableitet, ſeiner Darſtellung einen Schein von Selbſtſtändigkeit zu geben), die Erwähnung Bethſaida's 6, 45, das beſondere Hervortreten der Thätigkeit Jeſu in der Dekapolis (7, 31. 5, 20. 3, 8), die Wunder 7, 32 und 8, 22, der Ausſpruch über den Sabbath 2, 27, alle dieſe Züge laſſen ſich nicht als freie Zuthaten des Evangeliſten betrachten; Baur ſelbſt gibt z. B. S. 105 zu, daß von der Anſicht aus, die nur Matthäus und Lukas als Quellen des Markus gelten läßt, die Erwähnung des Jünglings 14, 51 unerklärlich ſei, und ſpricht ſich bei manchen der übrigen Stellen gar nicht darüber aus, wie ſie genetiſch zu erklären ſeien. Aus der Tradition laſſen ſich Notizen wie über Simon von Cyrene und die Zebedaiden wohl ableiten, nicht aber die ausführlichern der obigen Zuſätze, und noch weniger diejenigen unter ihnen, die für ſich ganz und gar keine Bedeutung haben, ſondern nur als integrirende Glieder einer das Ganze oder doch größere Partien der evangeliſchen Geſchichte umfaſſenden Darſtellung ſich forterhalten und dem Verfaſſer zukommen konnten (ſo namentlich 1, 13. 36. 16, 7. ff. 14, 51. 11, 16. 15, 40. 44. 7, 10. 6, 45. 7, 31). Je unbedeutender dieſe Züge an ſich ſind und je mehr ſie ſich deßungeachtet durch das ganze Evangelium hindurchziehen, deſto nothwendiger iſt es dieſelben auf eine eigene Quelle zurückzuführen, aber allerdings auf eine ſolche, die von Matthäus und Lukas und zwar namentlich von Erſterem nur wenig differirte, da Markus ſonſt unmöglich im Ganzen ſo übereinſtimmend mit jenem und zum Theil auch mit dieſem erzählen könnte. Daſſelbe gilt von den größern der obigen Stücke,

ſie weiſen auf eine eigene Schrift zurück, die aber von Matthäus (und Lukas) eben nur durch dieſe eigenthümlichen Beſtandtheile ſich unterſchieden haben kann und ſonſt ganz mit ihnen übereinſtimmte. Ebenſo findet ſich bei Markus des ſekundären Charakters ſeiner Schrift ungeachtet hie und da ſowohl Matthäus als Lukas gegenüber eine urſprünglichere Darſtellung, die an einigen Stellen geradezu als die Grundlage der matthäiſchen und lukaniſchen betrachtet werden muß, ohne welche die Geneſis der letztern gar nicht begriffen werden kann. So gewiß der Eingang des Evangeliums (V. 1—3) ſich durch den in ihm enthaltenen Gegenſatz gegen andere Darſtellungen als das Produkt eines Spätern zu erkennen gibt (S. 311), welchem es zudem nicht einmal gelang, denſelben mit der V. 4 beginnenden Geſchichtserzählung in eine klare und fließende Verbindung zu bringen (vgl. 16, 8. 9), und ſo wenig Eigenthümliches und Urſprüngliches V. 4—11 enthält (vgl. S. 330), ſo mußten wir doch ſchon früher (S. 89) anerkennen, daß die Darſtellung der Zurückziehung Jeſu in die Wüſte (von dem Zuſatze *καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ* abgeſehen) einfacher und urſprünglicher iſt als die des Matthäus, indem bei Markus eben dieſe Zurückziehung Jeſu aus der menſchlichen Geſellſchaft in die Einſamkeit die Hauptſache und noch nicht die Verſuchung durch den Satan in der Weiſe des ſpätern Pragmatismus zum Zweck des ganzen Hergangs gemacht iſt. Ebenſo bewährt ſich V. 21 die Erzählung des Markus als die urſprünglichere, indem hier noch ſtillſchweigend als bekannt vorausgeſetzt wird, daß Kapernaum der Wohnſitz Jeſu war, während Matthäus die Ueberſiedlung Jeſu in dieſe Ortſchaft ausdrücklich erwähnt, um daran die Erfüllung der Weiſſagung Jeſ. 8, 23 anzuknüpfen (über V. 22 vgl. S. 77). Die Notiz 1, 36, daß Petrus vor Allem es war, der Jeſum nach Kapernaum zurückholen wollte, kann nicht von dem Evangeliſten herrühren, da er ſonſt die ausdrückliche Hervorhebung dieſes Apoſtels abſichtlich vermeidet, und ebenſo hat die ganze Stelle V. 36. f. dem ſonſtigen Charakter des Evangeliums zuwider in Bezug auf Einfachheit der Darſtellung vor der des Lukas (*κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν*) den Vorzug (*λέγουσιν αὐτῷ, ὅτι πάντες σε ζητοῦσιν*). Aus dieſen beiden Urſachen muß hier eine von Lukas verſchiedene und in der Hauptſache doch mit der lukaniſchen identiſche Erzählung des Anfangs der Wirkſamkeit Jeſu in Kapernaum zu Grunde liegen, obwohl Markus dieſelbe auch wieder durch ſeine verfehlte ſteigernde Manier verdorben hat, indem er

V. 28 so faßt: καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας; dieses ἐξῆλθεν εὐθύς (für welches der zwar auch übernatürliche, aber nicht unnatürliche Steigerungen liebende Lukas ganz richtig καὶ ἐξεπορεύετο hat) ist theils an sich selbst ganz unpassend, weil ein augenblickliches und blitzschnelles Sichverbreiten des Rufes Jesu undenkbar ist, theils auch deßwegen, weil so das ἐξελθεῖν der ἀκοή zu einem momentanen, zwischen den Synagogenvortrag und den Besuch bei Simon (V. 29 καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθὼν ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος) hineintretenden Faktum wird, während es doch gar nicht unmittelbar in die Reihenfolge der von hier an berichteten kapernaitischen Einzelereignisse hineingehört. Dasselbe Verhältniß zu Lukas wie V. 36 findet auch V. 29—31 statt; die Erwähnung des Andreas (vgl. 13, 3) kann nicht ohne allen äußern Grund von Markus blos zur Darstellung des Lukas hinzugethan sein, und die Heilung der Schwiegermutter des Petrus ist von Markus einfacher und richtiger als von Lukas erzählt, bei welchem das energischere Auftreten, wie es nur bei Dämonenaustreibungen nöthig war, überflüssiger Weise hier herbeigezogen ist (Markus: ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός, Lukas: συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ καὶ — ἐπετίμησε τῷ πυρετῷ); Markus konnte zwar seine Darstellung aus Matthäus schöpfen, allein es fragt sich sehr, ob er, wenn nicht noch eine weitere Auktorität vorlag, hier der einfachern Darstellung den Vorzug vor der des Lukas gegeben hätte. Die Heilung des Aussätzigen dagegen hat ganz und gar nichts Eigenes und Ursprüngliches; hier thut Markus nichts als daß er Matthäus und Lukas kombinirt (V. 42. 44) und ihre Darstellung mit mehreren ausmalenden und steigernden Zusätzen versieht, und zwar Letzteres theils V. 43 (ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν), wo zudem der Widerspruch ist, daß in dem ἐξέβαλεν ein Haus als Ort der Heilung vorausgesetzt wird, während doch Jesus sich hier auf dem Lande und jedenfalls nicht in Kapernaum befindet, theils V. 45 (ὁ δὲ ἐξελθών, der Geheilte selbst, der beste Zeuge der Heilung, ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ —, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν!); diese Erzählung hatte er wohl in seiner eigenen einfachern Quellenschrift noch nicht, sondern erst bei Matthäus und Lukas vorgefunden, welcher Letztere hier auch über die Zurückziehung Jesu εἰς ἐρήμους τόπους das Richtige hat (καὶ προσευχόμενος Luk. 5, 16), während Markus auch dieses Moment blos wiederum

dazu verwendet, das große Aufſehen, das Jeſus erregte, recht ins Licht zu ſtellen. Die Heilung des Paralytiſchen bietet (von einigen hyperboliſchen Zuſätzen 2, 2 abgeſehen) nichts Beſonderes dar; dagegen hat 2, 18 Markus den Vorzug, daß die Frage über das Faſten nicht unmittelbar an die vorhergehende Rede über δίκαιοι und ἁμαρτωλοί angeknüpft und weder den Johannisjüngern noch den Phariſäern in den Mund gelegt wird, obwohl die Darſtellung durch die inhaltsleere, aus der Frage ſelbſt abſtrahirte Notiz καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες wiederum verdorben iſt; die Unbeſtimmtheit des Subjekts (καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ διατί κ. τ. λ.) ſcheint eher ein urſprünglicher Zug einer ältern Erzählung als eine Korrektur des Schriftſtellers zu ſein, da ſie hiefür doch zu unweſentlich iſt, und da die verſchiedenen Ergänzungen des Subjekts bei Lukas und Matthäus (vgl. S. 80) vorausſetzen, daß urſprünglich daſſelbe fehlte. Den Ausſpruch über den Sabbath (διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο) hat Markus, obwohl er ihn in ſeiner Weiſe (S. 328) zur Motivirung von V. 28 (κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου) gebraucht, doch ſchwerlich ſelbſt hinzugethan, da derſelbe nicht wie obige Notiz aus V. 28 abſtrahirt werden konnte, ſondern ein ganz neuer und eigenthümlicher Gedanke iſt; ſeine Weglaſſung bei Lukas erklärt ſich daraus, daß Matthäus (dem er vielleicht zu ſtark erſchien, vgl. 24, 20) ihn nicht hat, oder daraus, daß derſelbe auch in einem dem Sabbath günſtigen Sinne genommen werden kann, der dem Pauliner Lukas nicht zuſagen mochte. Im Folgenden (Heilung der verdorrten Hand) zieht Markus die kürzere und ſchärfere Faſſung der Worte Jeſu bei Lukas vor, obwohl er auch mit Matthäus Einzelnes gemein hat; eigenthümlich iſt bei ihm die Erwähnung der Herodianer V. 6, welche offenbar ein an ſich zu bedeutungsloſer Zuſatz iſt, als daß man dieſelbe blos vom Streben des Schriftſtellers nach Ausmalung ableiten könnte, und daher am einfachſten auf eine eigene Quelle zurückgeführt wird, deren Darſtellung ohne Zweifel mit der des Matthäus identiſch war, da die jetzt bei Markus ſtehende, von Matthäus abweichende Faſſung der Worte Jeſu beim dritten Evangeliſten mit dem Umſtande, daß er die Worte Matth. 12, 11 bei einer andern Sabbathsheilung (Luk. 14, 5) hat, zuſammenzuhängen und daher erſt von ihm herzurühren ſcheint. Ganz daſſelbe Verhältniß finden wir V. 7—12. Einerſeits erzählt Markus mit Matthäus (12, 15), daß Jeſus nach der ſo eben erzählten Sabbathsheilung ſich von dem Orte, wo ſie geſchehen

war, entfernte und viel Volk ihm nachzog, andrerſeits aber ſetzt er mit dieſer Angabe in unmittelbare Verbindung das Zuſtrömen zahlreicher Menſchenmaſſen aus Judäa, Idumäa, Peräa und Phönicien, wie wenn dieſes Zuſtrömen (vgl. oben zu 1, 28) ein momentanes, eben blos auf dieſen Tag fallendes, unmittelbar nach jener Heilung eintretendes Ereigniß wäre, während doch in einer richtigern Darſtellung Beides geſondert, d. h. mit der Schilderung des Herbeikommens der Volksmaſſen aus entferntern Gegenden ein neuer Anfang gemacht werden mußte. Dieſe Inkongruenz iſt nur daraus zu erklären, daß hier Markus die Matth. 12, 15 (*καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ κ. τ. λ.*) vorliegende Erzählung mit Luk. 6, 17 (*πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας κ. τ. λ.*) kombinirte, weil er zwar wohl die Bergrede, nicht aber dieſe ihr bei Lukas (wie auch Matth. 4, 25) vorhergehende Schilderung des maſſenhaften Andranges zu Jeſu aus allen Gegenden übergehen wollte. Dagegen iſt er darin urſprünglicher als Matthäus, daß bei ihm das Verbot Jeſu *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν* (3, 12. Matth. 12, 16) durch das V. 11 über die Dämonen Erzählte (*λέγοντα Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) einen klaren Sinn und Zweck erhält, den es bei Matthäus nicht mehr hat (vgl. Ritſchl Theol. Jahrb. 1851. S. 516). Offenbar iſt hier Markus nicht nur ſelbſtſtändig und von Matthäus unabhängig, ſondern auch der urſprünglichen Ueberlieferung näher als Letzterer; er iſt hier entweder ſelbſt Quelle für Matthäus, oder ſetzt er eine eigene, auch der matthäiſchen Darſtellung zu Grund liegende Quelle voraus (vgl. S. 108) — aus Luk. 4, 41 kann das V. 11. f. über die Dämonen Geſagte nicht erſt genommen ſein, weil ja eben ſchon die matthäiſche Erzählung eine ältere Darſtellung, wie ſie Markus hier gibt, zu ihrer Vorausſetzung hat —. In Gemäßheit hievon wird ferner auch bei V. 9 anzunehmen ſein, daß das hier Erzählte (*εἶπεν ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ*) auf einer dem Evangeliſten ſchon vorliegenden geſchichtlichen Notiz beruhe. Die Apoſtelernennung dagegen iſt wiederum eigene Zuthat des Markus mit Rückſicht auf Luk. 6, 13. ff., wo ſie gleichfalls auf die Heilung der verdorrten Hand folgt. Matthäus (und folglich auch die ihm und Markus gemeinſame Grundſchrift) weiß noch nichts von ihr, ſondern führt die Zwölfzahl und die Namen der Apoſtel erſt bei ihrer Ausſendung ein, daher hier die Erzählung des Markus nur aus Lukas zu erklären iſt. Die Voranſtellung der Heilungen Mark. 3, 10. ff. vor die Apoſtelernennung

trotz der umgekehrten Ordnung bei Lukas hat ihren Grund theils in der Grundschrift des zweiten Evangelisten, welche dieselben sogleich auf 3, 6 folgen ließ, theils darin, daß bei Markus, weil er die Bergrede ausläßt, Jesus sogleich nach der Erwählung der Zwölf den Berg wieder verlassen muß und daher auch keine Volksmassen, die sich heilen lassen wollen, sich um ihn sammeln können. Ebenso zeigt sich die Abhängigkeit von Lukas (vgl. S. 194) darin, daß Markus die Apostelernennung an derselben Stelle wie jener anbringt, obwohl sie nur bei Lukas, als Einleitung zu der Eröffnungsrede, eine passende, gehörig motivirte Stellung an diesem Orte der Geschichte hat, wogegen sie bei Markus zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden Ereignissen ganz zufällig und zusammenhangslos in der Mitte steht. Die V. 7—12 erkennbare, mit Matth. 12, 15—21 im Wesentlichen identische Erzählung, die dem Markus hier in seiner eigenen, auch von Matthäus benützten Quelle vorlag, ging ohne Zweifel (vgl. Matth. 12, 22. ff.) von den V. 11. 12 erzählten Dämonenaustreibungen unmittelbar zu der V. 22 berichteten Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul über; Markus aber, welcher die V. 23— 4, 34 berichteten paraboliſchen Vorträge eben hier (vor dem 4, 35 beginnenden neuen Abschnitt, der die Wunderthätigkeit Jesu schildert) als Abschluß der 2, 1 — 3, 6 zusammengestellten Lehren anbringen wollte und zugleich (S. 319) den Parabelnvortrag an die Stelle der Bergrede zu setzen gedachte, nahm, eben durch die Rücksicht auf letztere geleitet, aus Lukas die bei ihm der Bergrede vorangehende Apostelernennung hier auf, so daß sie nun auch bei ihm wie bei seinem Vorgänger vor einen größern didaktischen Abschnitt zu stehen kam (obwohl sie zu *diesem* Abschnitt in Wahrheit keineswegs paßte und ebendarum auch ganz isolirt dasteht). Die Markus eigenthümlichen Zusätze V. 15—17 waren zwar nothwendig, um der so kurzen Erzählung mehr Haltung und Abrundung zu geben, aber höchst ungeschichtlich ist es, daß die Namengebung (*Πέτρος, Βοανηργές*) gerade hier angebracht ist (s. S. 318). Die Art und Weise, wie die Reden aus Anlaß des Bundes mit Beelzebul eingeführt und ans Vorhergehende angereiht werden, läßt schon in der hyperboliſchen Schilderung des Zudrängens der Volksmassen die Hand des Evangelisten erkennen. Da in Folge der Einschiebung der Apostelernennung diese Reden von ihrem natürlichen Anlasse, den V. 10—12 erzählten Dämonenaustreibungen, getrennt waren und doch irgend etwas über die Situation und Veranlassung derselben gesagt

werden mußte, ſo ergriff Markus hier die Gelegenheit dieß dadurch zu thun, daß er in V. 20 die Anhänglichkeit des Volks an Jeſum im Gegenſatz zu den γραμματεῖς recht anſchaulich ſchilderte. Die Stellung des Vorfalls vor den Parabeln weist auf Matthäus zurück; die Rede Jeſu aus Anlaß deſſelben iſt dem Verfaſſer nach V. 23 das erſte Stück der „paraboliſchen" Lehren, die er ſchon hier (3, 23. ff.) mittheilt, um an der Stelle der übergangenen Bergrede einen anderen Lehrvortrag (3, 23 — 4, 34) zu geben, zugleich aber auch, um ſodann von 4, 35 an eine nur zweimal (6, 1—29. 7, 1—23) kurz unterbrochene Schilderung der Wunderthätigkeit folgen zu laſſen, durch welche wie bei Lukas (S. 195. f.) die Meſſianität Jeſu ſeinen Jüngern allmälig offenbar werden ſoll. Allein obwohl Markus hier wie ſonſt in Bezug auf die Anordnung von ſeinen Vorgängern abhängig iſt (weil eben hierin der Urmarkus noch mangelhaft war), ſo weist deßungeachtet die Angabe über die Verwandten Jeſu, über welche man ſich eine Erfindung dieſer Art ſchwerlich erlaubt hätte, auf eine beſondere Geſchichtsquelle zurück (die jedoch ſonſt Markus nichts von Matthäus Verſchiedenes bot, daher er im Uebrigen ganz mit dieſem übereinſtimmt). Nur hat Markus in der Manier ſpäterer Pragmatiſten das ἔλεγον ὅτι ἐξέϛη, das urſprünglich wohl einen weit unverfänglichern Sinn hatte (ſie hielten ihn, weil ſie ſich in ſein Auftreten ſchlechthin nicht finden konnten, für einen Ekſtatiſchen, einen Schwärmer, vgl. Matth. 11, 18), als eine böswillige Verleumdung genommen und es daher ſchon 3, 21 neben der Beſchuldigung des Bundes mit Beelzebul angebracht (während doch die Rede von V. 23 an es blos mit letzterem zu thun hat); die Notiz von V. 21 ſtand wohl urſprünglich bei der Nachricht, daß die Verwandten Jeſu ihn ſuchten (V. 31) und iſt erſt von Markus mit jener Beſchuldigung in Parallele geſtellt, ſo daß ſich hier die Benützung einer ältern Quelle und die ſpätere pragmatiſirende Umgeſtaltung an Einem und demſelben Punkte klar darſtellen. Bei der Darſtellung der Parabeln hat Markus nichts Eigenthümliches, als daß er an das Matth. 13, 34 Geſagte (χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς) anknüpfend, in der abſtrakten Weiſe einer ſpätern Zeit den Parabelnvortrag als exoteriſche Lehrform für die Draußenſtehenden auffaßt und die ſchon Luk. 8, 11. 16. ff. den Jüngern gegebenen Ermahnungen zum Fortſchritt in der Erkenntniß noch verſtärkt und verſchärft (V. 13. 21—25). Ob die Worte V. 23 ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν κ. τ. λ. auf eine

eigene Quelle zurückweiſen, welcher etwa der erſte Evangeliſt das nach den LXX gebildete Citat Matth. 13, 14. 15 entnommen hat (vgl. S. 41. 112.), läßt ſich nicht mehr entſcheiden. V. 26 — 29 fügt Markus ein eigenes Gleichniß ein, das auch Ewald ſo „leicht und wenig ausſagend" findet, daß es nach ſeiner Anſicht als ein aus Matth. 13, 24. ff. herausgebildetes ſpäteres Stück betrachtet werden muß; der Evangeliſt will ſeinem ganzen Standpunkt gemäß (S. 318) ein Gleichniß, welches das unaufhaltſame und ſichere Wachsthum des Reiches Gottes verſinnlicht und zwar um der Gleichförmigkeit der Darſtellung willen in ähnlicher Weiſe wie die beiden andern (V. 3 ff. 31 ff.), daher er dieſes neu bildete, ſtatt etwa das vom Sauerteig aufzunehmen, das zudem jenen Gedanken nicht ſo beſtimmt ausdrückt, als er es wünſchen mochte. Von V. 35 an folgt er (vgl. S. 109) bis 6, 30, da er jetzt die allmälige Heranziehung der Jünger zur vollen Erkenntniß Jeſu und zwar namentlich durch Wunderthaten darſtellen will, in der Anordnung und Auswahl des Stoffes dem Lukas, ohne jedoch den Matthäus aus dem Auge zu verlieren. Den Vorfall in Nazareth, bei welchem er wohl mit Rückſicht auf eine eigene, V. 5 (*καὶ οὐκ ἠδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν*) und 6 (*καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*) erkennbare Quelle an Matthäus ſich anſchließt, ſtellt er mit Letzterem vor die Tödtung des Täufers, fügt aber mit Lukas die Ausſendung der Zwölf dazwiſchen, weil die Erweiterung, welche die Thätigkeit Jeſu durch dieſelbe gewann (*ἐκήρυσσον, δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, πολλοὺς ἀρρώστους ἐθεράπευον* 6, 12. 13.), ſich beſſer dazu eignete, dem Bericht über die Aufmerkſamkeit des Herodes auf Jeſum (*καὶ ἤκουεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης· φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) unmittelbar vorangeſtellt zu werden, als der Unglaube der Nazarethaner. Auch V. 35 (*ὀψίας γενομένης* vgl. S. 79.) 5, 2 (*ἐκ τῶν μνημείων*). 12 (*πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους*). 23 (*ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς αὐτῇ τὰς χεῖρας, ὅπως σωθῇ καὶ ζήσεται*). 28 (*ἔλεγε γὰρ ὅτι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ ἅψωμαι σωθήσωμαι*) wird offenbar auf Matthäus Rückſicht genommen. Namentlich die beiden letztern der angeführten Stellen ſind nur bei Matthäus urſprünglich und in innerem Zuſammenhang mit dem Uebrigen; das *ζήσεται* iſt Gegenſatz des unmittelbar vorhergehenden *ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν*, und zwar ſind die Worte des *ἄρχων* bei Matthäus ſo gefaßt, weil er zeigen will, wie Jeſus den vertrauensvollen Glauben des Vaters, daß er auch einen bereits

Geſtorbenen wieder zum Leben bringen werde, belohnt (S. 110); aus derſelben Tendenz fließen die Worte der Blutflüſſigen ἔλεγε γὰρ κ. τ. λ., daher ſie auch bei Matthäus nicht durch das Berühren Jeſu, ſondern erſt durch ſeine Erklärung, daß ihr gläubiges Vertrauen ſie gerettet habe, geſund wird. Bei Lukas erfolgt die Heilung der Frau auf ganz magiſche Weiſe, weder durch eine ſo beſtimmt ausgeſprochene πίστις auf der einen noch durch eine Willenserklärung auf der andern Seite vermittelt, einzig und allein dadurch, daß die Frau, da ſie eben im Begriff iſt in die Nähe Jeſu zu kommen und ihn um Hülfe anzugehen, bei der Berührung mit ſeinem Gewande durch die von Jeſus ausgehende δύναμις (vgl. 6, 19.) plötzlich von ihrem Uebel befreit wird; Markus aber ſucht beide Darſtellungen zu vereinigen, er folgt einerſeits dem Lukas darin, daß er das Mädchen mittelſt der an den Jairus gelangenden Botſchaft beſtimmter als wirklich geſtorben darſtellt (und daher anfänglich nur von einem ἐσχάτως ἔχειν ſpricht), nimmt aber auch den Glauben der Frau, daß ſchon die Berührung des Gewandes Jeſu ſie heilen werde, in ſeine Erzählung auf, weil auch dieſer Glaube ein Zeugniß der allgemeinen Anerkennung iſt, welche die Wunderkraft Jeſu beim Volk gefunden hatte. Eigenes hat hier Markus gar nichts, als die Weglaſſung des Petrus V. 31, die aber rein zufällig oder aus der beſonderen Rückſicht des Evangeliſten auf Petrus entſtanden iſt oder den Zweck hat, hervorzuheben, daß alle Jünger damals noch der wahren Erkenntniß Jeſu ermangelten, welche ſie darüber belehrt hätte, daß es ihm nicht unmöglich ſein werde Denjenigen, der ihn berührt hatte, zu entdecken. Unverkennbar iſt es jedoch, wie außer dem Anfang der Erzählung auch V. 28 uud 38 zeigt, daß die matthäiſche Darſtellung die Grundlage bildet, welche Markus mittelſt Herübernahme der lukaniſchen ergänzt; es iſt immerhin möglich, daß dieß zugleich durch eine ihm neben Matthäus vorliegende, dem Inhalte nach mit letzterem identiſche Erzählung vermittelt iſt (über die geraſeniſche Dämonenaustreibung ſ. S. 109 und 240). Die Erzählung vom Tode des Täufers enthält V. 20 (ἀκούσας αὐτῷ πολλὰ ἐποίει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουε) ein eigenthümliches, namentlich von der Schilderung des Herodes in den Quellen des Lukas abweichendes Element, von welchem Schneckenburger (Urſprung des Matth. S. 87.) mit Recht bemerkt, daß daſſelbe urſprünglich auch in der Darſtellung des Matthäus (14, 9 καὶ ἐλυπήθη ὁ βασιλεύς) zu Grund liege, weil dieſes λυπηθῆναι bei Matthäus jetzt nicht gehö-

rig motivirt iſt; auch hier ſetzt Markus eine eigene, von Matthäus verſchiedene und im Weſentlichen mit ihm doch gleichartige, ja von ihm gleichfalls benützte Quelle voraus. Daſſelbe iſt bei der erſten Speiſung der Fall. Wenn es Matth. 14, 14 heißt *καὶ ἐξελθὼν εἶδε πολὺν ὄχλον*, ſo iſt in dieſen Worten vorausgeſetzt, daß das Volk Jeſu vorangeeilt war und folglich mindeſtens im Momente ſeiner Abfahrt von ihr unterrichtet geweſen ſein mußte, nicht aber erſt, als ſie ſchon erfolgt war, von ihr „gehört hatte“ (V. 13, daher de Wette zu der unwahrſcheinlichen Erklärung greift, das *ἐξελθών* beziehe ſich auf den geheimen Aufenthaltsort, in welchen ſich Jeſus zurückgezogen hatte); auch hier iſt die Entſtehung der matthäiſchen Erzählung nur durch Hinzunahme der des Markus verſtändlich (6, 33 *καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ — συνέδραμον καὶ προῆλθον αὐτούς*). Die ſomit hier vorauszuſetzende Matthäus und Markus gemeinſchaftliche Quelle enthielt wohl auch den Bericht über die Rückkehr der Apoſtel V. 30 (über deren Weglaſſung bei Matthäus vgl. S. 107), ebenſo aber zugleich die Nachricht, daß Jeſus (durch ſeine Apoſtel) vom Tode des Täufers unterrichtet wurde, da Matthäus dieſelbe nicht wohl (wie Ewald S. 259 annimmt) aus eigenen Mitteln hinzugethan hat, und da nur durch die Annahme, daß Markus V. 31 einer von ihm vorgefundenen Motivirung des Rückzugs in die Wüſte eine andere ſubſtituiren zu müſſen glaubte (S. 335), die in dieſer Stelle bemerkbare Unklarheit erklärt werden kann. Daß V. 31 urſprünglich ein anderes Motiv der Zurückziehung Jeſu in die Einſamkeit geſtanden haben muß, erhellt auch daraus, daß V. 33 die Rückbeziehung auf V. 31 zu vermiſſen iſt; man erwartet ſtatt *πολλοὶ* eher *οἱ ὄχλοι* (was wirklich manche Codices dafür ſetzen), da von *πολλοὶ* ſchon V. 31 die Rede war; eine Tautologie dieſer Art iſt nur erklärlich, wenn der Abſchnitt aus der Modifikation einer ſchon vorliegenden Darſtellung entſtanden iſt. Im Folgenden zwar malt Markus die Erzählung vielfach mit Rückſicht auf Lukas aus, aber der Anfang des Ganzen beweiſt die Benützung einer auch bei Matthäus zu Grund liegenden eigenen Quelle. Dieſe Quelle begegnet uns ſodann auch bei dem Seeübergang, da der zweite Evangeliſt, der im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom ſein Evangelium ſchrieb, ſchwerlich aus eigenen Mitteln das *πρὸς Βηθσαϊδάν* V. 45 hinzugeſetzt hat, während die Weglaſſung deſſelben bei Matthäus aus der im ganzen vierzehnten Kapitel herrſchenden Kürze und aus der Gleichgültigkeit des Evangeliſten gegen alle Notizen dieſer Art

ſehr leicht erklärlich iſt (auch das εὐθέως Matth. 14, 22. 27 weiſt auf Benützung Einer Quelle mit Markus hin). Ob der Vorfall mit Petrus ſchon in jener älteren Schrift ſtand, muß dahingeſtellt bleiben. Bei der nun folgenden Streitrede mit den Phariſäern iſt die bei Matthäus vorliegende Darſtellung allerdings urſprünglicher, weil Jeſus hier zuerſt den Widerſpruch der phariſäiſchen Satzungen mit dem göttlichen Geſetz nachweiſt und dann erſt ſie als Heuchler bezeichnet, während dieß bei Markus unvermittelt voranſteht, um dem Auftreten Jeſu einen ſchärferen Charakter zu geben (vgl. S. 317.), und ebenſo hat Markus (S. 326.) manche nicht hieher gehörige Zuſätze gemacht (durch welche wohl zugleich die Polemik Jeſu gegen das phariſäiſche Reinigkeitsweſen verallgemeinert und ſo gewiſſermaßen ein Erſatz für die übergangenen Stücke Matth. 23, 25. ff. Luk. 11, 39. ff. gegeben werden ſollte); aber das Vorhandenſein einer Quelle, in welcher ſowohl Matthäus als Markus dieſe Erzählung vorfanden, iſt dadurch nicht ausgeſchloſſen (vgl. S. 104.), und daſſelbe iſt der Fall bei der Erzählung vom kananäiſchen Weibe 7, 25 — 30. Die darauf folgende Taubſtummenheilung muß Markus in einer ältern Schrift bereits in unmittelbarer Anreihung an das Vorhergehende vorgefunden haben, da er ſie ſonſt (vgl. 8, 22.) nicht ſo beſtimmt damit verbunden hätte; freie Kompoſition kann ſie auch wegen des ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως nicht ſein. Matthäus konnte dieſe Erzählung deßwegen auslaſſen, weil er bereits 9, 33 die Heilung eines κωφός berichtet hatte und überhaupt ſeiner Vorliebe für Sachordnung gemäß jetzt (mit Ausnahme der 15, 21. ff. erzählten, welche den für ihn wichtigen Ausſpruch Jeſu οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ enthielt) keine einzelnen Heilungen mehr darſtellen, vielleicht auch eine Heilung, welche wie dieſe in dem halbheidniſchen, außergaliläiſchen Gebiet der Dekapolis und zwar ohne Verwahrung des beſonderen Anrechtes des Volkes Israel vorgefallen war, übergehen wollte (vgl. 4, 14. ff.). Er hat jedenfalls die Abſicht, die zweite Speiſung als eine Begebenheit darzuſtellen, bei welcher ſich die Menſchenfreundlichkeit Jeſu gegen ſein Volk vor ſeinem Abſchied aus Galiläa noch einmal in ihrer ganzen Größe gezeigt habe (15, 30. 31 ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλὸς κ. τ. λ. καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς, χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας, καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ); wenn er aber einmal dieſe Abſicht hatte, ſo

konnte er ſich durch ſie wohl veranlaßt ſehen, die Wunder Jeſu in der Dekapolis zu übergehen und an ihre Stelle eine dreitägige heilende Wirkſamkeit Jeſu auf dem ὄρος bei Kapernaum zu ſetzen, auf welchem jetzt ſeine öffentliche Thätigkeit in Galiläa ſchließen ſollte, wie ſie auf ihm (5, 1.) begonnen hatte. Markus hat dieſe Einleitung der zweiten Speiſung durch Heilungen nicht, ſo daß in Folge hievon das dreitägige Verweilen des Volkes bei Jeſu nicht motivirt erſcheint; aber dieſer Mangel beweist eher für als gegen die Priorität ſeines Berichtes; es ſcheint ſomit Matthäus den Heilungen in der Dekapolis die auf dem ὄρος ſubſtituirt zu haben, wofür auch der Umſtand ſpricht, daß Mark. 7, 37 (*καὶ ὑπερεκπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες Καλῶς πάντα πεποίηκε, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ τοὺς ἀλάλους λαλεῖν*) ſehr nahe mit Matth. 15, 30. 31 übereinſtimmt. Dieſer Vers zeigt aber zugleich, daß die von Markus vorgefundene Beſchreibung der Wunderthätigkeit Jeſu in der Dekapolis mehrere an Stummen und Tauben verrichtete Heilungen (*πάντα, κωφούς, ἀλάλους*) enthielt und ſomit Matth. 15, 30. 31 noch viel näher ſtand als die jetzige, nicht ſehr urſprüngliche, ſondern ſehr beſtimmt die ausmalende Tendenz unſres Verfaſſers verrathende Erzählung, welche zudem an dem Widerſpruch leidet, daß Jeſu ein von vornherein ganz zweckloſes Verbot der Bekanntmachung einer in der Nähe großer Volkshaufen (V. 33) vollzogenen Heilung in den Mund gelegt wird. Wie weit die Urſchrift bereits in das Einzelne der von ihr erzählten Heilungen eingegangen war, läßt ſich nicht mehr entſcheiden; jedenfalls aber enthielt ſie deren mehrere, aus welchen Markus nur eine beſonders wichtige aushob, Matthäus aber ſeine allgemeiner gehaltene Angabe (vgl. 4, 24) bildete, ſo daß ſich aus ihr ſowohl Mark. 7, 37 als Matth. 15, 30. 31 vollkommen erklärt. Wenn in dieſer Urſchrift ſo, wie es hier und nachher 8, 22 der Fall iſt, ſpeciell geſchilderte Heilungen, die Matthäus in Kap. 8 und 9 verlegte, mit den beiden Speiſungswundern und den Lehren Jeſu 7, 1. ff. durch einander ſtanden, ſo begreifen wir ſehr wohl, warum man bei ihr die *τάξις* vermißte, und zwar um ſo mehr, je weniger dieſe Heilungen mit der vorhergehenden (7, 25 — 30) ſo beſtimmt verknüpft ſein mußten, wie im jetzigen Markus (*καὶ πάλιν ἐξελθών κ. τ. λ.*). Die Urſprünglichkeit der zweiten Speiſung bei Markus iſt oben bereits nachgewieſen; ſie erweist ſich aber auch aus dem Schluſſe 8, 10 *καὶ — ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά*, da die Angabe eines ſolchen ſonſt gar

nicht bekannten Ortes nur aus ursprünglicher lokaler Ueberlieferung stammen und einem Schriftsteller, der nach Matthäus und Lukas im fernen Westen ein Evangelium abfaßte, nur durch eine Quelle, in welcher diese Ueberlieferung schriftlich niedergelegt war, zugekommen sein konnte. Wenn man neuerdings (vgl. Ewald zu d. St. Robinson Palästina III. 514.) westlich und nordwestlich von der Dekapolis zwei Orte (Delhemiyeh und Damon) nachgewiesen hat, von denen das eine oder andere auf Dalmanutha zurückführt, so stimmt dieß mit dem Umstande sehr gut zusammen, daß Jesus 8, 22 von der Dekapolis sich wieder nach Galiläa und zwar zunächst nach Bethsaida wendet, unter welchem wegen des κώμη V. 26 nicht Bethsaida Julias, sondern die galiläische Ortschaft dieses Namens zu verstehen ist). Matthäus aber brauchte, weil er die Speisung von dem östlichen Ufer, wo sie nach Markus stattgefunden haben muß, auf das nordwestliche bei Kapernaum verlegt hatte, diese Zwischenstation zwischen Dekapolis und Galiläa nicht mehr und setzte daher das bekanntere *Μαγαδάν*, d. h. nicht Megiddo (Ewald zu d. St.), sondern Magdala (da der Ort nach 16, 4. 5 am galiläischen See gelegen war). Im folgenden Abschnitt ist Matthäus darin ursprünglich, daß er die Beziehung der Rede Jesu auf die ζύμη der Pharisäer fest hält (V. 11), während Markus dieselbe ausschließlich auf die Unfähigkeit der Jünger Jesum als Messias zu erkennen bezieht (S. 334), Markus aber darin, daß er die Sadducäer aus dem Spiele läßt; die ζύμη Ἡρῴδου, die verderbten, unlautern Elemente, die der Weltsinn der Großen in das Leben und die Sitte bringt (einmischt, vgl. Matth. 13, 33. 1 Kor. 5, 6), erinnert an Luk. 13, 32 (τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ); eine Warnung der Jünger vor derselben war unter den damaligen Umständen, sofern jetzt allmählig die zur höchsten Selbstverleugnung und Entsagung auffordernden Schwierigkeiten und Gefahren der Nachfolge Jesu mehr und mehr hervortreten (Matth. 16, 21. ff.), ganz an ihrem Platze, und ebenso passend ist es, daß mit ihr die Warnung vor der heuchlerischen Weltlichkeit der Pharisäer zusammengenommen wird; auch ist nicht abzusehen, wie Markus ohne bestimmten Vorgang auf diesen allerdings nicht gerade naheliegenden Gedanken einer ζύμη Ἡρῴδου gekommen wäre. Die Blindenheilung Mark. 8, 22—26 mußte Matthäus, wenn er sie hier vorfand, übergehen, weil er 9, 27 eine ähnliche schon erzählt hatte; ursprünglich ist sie jedoch nicht, schon wegen des unpassenden Verbots V. 26, sondern hatte vielleicht in der Urschrift mit Matth.

9, 27 noch mehr Aehnlichkeit als jetzt. V. 34 (vgl. S. 285) und 38 benützt Markus wieder Lukas; ebenso 9, 6 bei der Verklärung (Baur Markus S. 67. ff.); über das Weitere, was diesen Abschnitt betrifft, s. S. 91 f., wo gezeigt ist, daß Markus denselben erst aus seinen beiden Vorgängern entlehnt zu haben scheint. Die Heilung des Mondsüchtigen malt Markus, von der matthäischen Darstellung oder einer ihr verwandten ausgehend (V. 14, vgl. Matth. 17, 14. V. 22, vgl. Matth. 17, 15.), mit Rücksicht auf Lukas (daher V. 26 das κράζειν des πνεῦμα, obwohl es ein ἄλαλον sein soll) in seiner Manier aus, indem ihm wahrscheinlich die Worte Jesu über die ἀπιστία dieser γενεά (V. 19. Matth. 17, 17.) Anlaß gaben, die Art und Weise, wie dieselbe auch bei dem Vater des Knaben in dessen Unfähigkeit festen Glauben zu fassen sich darstellte (πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ), näher zu schildern; unmöglich ist es aber auch hier nicht, daß ihm seine eigene Quelle Einzelnes, wie das παιδιόθεν V. 21, dargeboten hatte. Ueber 9, 35 ff. im Verhältniß zu Luk. 9, 48 ist S. 202 das Nöthige bemerkt; über V. 39 S. 327. V. 41 erklärt Markus das „wer nicht wider euch ist, ist für euch" in seiner Weise durch den Matth. 10, 42 in besserem Zusammenhang stehenden Satz, daß schon der, welcher den Bekennern Christi aus Verehrung für dessen Namen auch nur den geringsten Dienst erweise, Belohnung finden werde, wenn er gleich noch nicht selbst „Χριστοῦ ist", eine Erklärung, gegen welche an sich nichts einzuwenden wäre, wenn nur von da aus zu der Rede vom Aergerniß ein besserer Fortgang stattfände. Die ganze Darstellung bis V. 50 hat etwas Gemachtes, Nichtursprüngliches; sehr äußerlich ist namentlich V. 50 der Uebergang von ἁλί V. 49 (S. 326) zu dem ἅλας V. 50, wo es weisen, besonnenen Sinn bedeutet, während es im Vorhergehenden ein Läuterungsmittel bezeichnet. Markus bietet hier so ganz und gar nichts Eigenes und Ursprüngliches, sondern bloße Wiederholungen und steigernde Ausmalungen von Aussprüchen dar, die bei Matthäus und Lukas eine bessere und natürlichere Form und Verbindung haben, daß er hier als ganz von ihnen abhängig zu betrachten ist. Ungeeignet und im Geschmack einer spätern Zeit ist namentlich die dreimalige Erinnerung an die Ewigkeit der höllischen Pein, da sie in diese Anrede an die Jünger gar nicht paßt und im Verhältniß zum übrigen Inhalte derselben zu einseitig hervortritt. Der Evangelist hat hier offenbar seine eigene Zeit im Auge, er findet es mit Rücksicht auf die Gegenwart (vgl. Past. Herm. II. 4. III. 6.) nöthig, den σκάνδαλα

im Innern der Gemeinde kräftig entgegenzutreten und unwürdige Mitglieder auf die Höllenſtrafen aufmerkſam zu machen, die unfehlbar ihrer warten, und ebendeßwegen hat er auch aus eigenen Mitteln (vgl. 1 Kor. 3, 15.) den V. 49 gegebenen Beweis für dieſelben hinzugethan. Kap. 10, V. 1 iſt das ἐδίδασκεν weniger urſprünglich als das ἐθεράπευσεν Matth. 19, 1 (vgl. Luk. 13, 10. ff. 14, 1. ff.); es iſt geſetzt, weil Marius damit die nun folgenden verſchiedenen Lehren Jeſu einleiten will. Ebenſo iſt das κατὰ πᾶσαν αἰτίαν Matth. 19, 3, weil die jüdiſchen Kontroverſen über die Eheſcheidung für Markus gleichgültig waren, beſeitigt, die Rede über die Eheloſigkeit um des Reiches Gottes willen (S. 329) weggelaſſen und unpaſſender Weiſe (vgl. Ewald S. 306) ſtatt ihrer der Ausſpruch über die Unzuläßigkeit der Eheſcheidung zum Gegenſtand der Privatunterredung Jeſu mit ſeinen Jüngern gemacht (weil nach der Anſicht des zweiten Evangeliſten dieſes für das Chriſtenthum charakteriſtiſche Verbot nur den nähern Vertrauten Jeſu, nicht aber ſeinen Feinden, τοῖς ἔξω 4, 11, mitgetheilt worden ſein konnte), wozu noch V. 12 eine nähere Beſtimmung dieſes Eheſcheidungsverbotes mit Rückſicht auf die römiſche Sitte, die auch dem weiblichen Theil die Auflöſung der Ehe geſtattete, hinzukommt; dafür aber hat auch Matthäus V. 9 den Zuſatz μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, der nicht urſprünglich iſt. V. 32 fügt Markus ſeiner Manier gemäß den übertreibenden Zug ein καὶ ἐθαμβοῦντο καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο, der bei ihm um ſo unpaſſender iſt, da gleich nachher die Zebedaiden ſelbſt um die erſten Plätze in dem Meſſiasreiche bitten, wogegen bei Matthäus dieſe Bitte richtiger zunächſt von ihrer Mutter ausgeht (wie auch Ewald anerkennt). V. 49 und 50 iſt zwar der Zug, daß der Blinde nicht zu Jeſus geführt wird, ſondern mit Hinwegwerfung ſeines Gewandes auf ihn zueilt, eine höchſt unpaſſende und übertreibende Ausmalung, aber der Name deſſelben muß dem Schriftſteller ſchon vorgelegen haben, und zwar, weil die Ueberlieferung denſelben ſchwerlich in Erinnerung erhielt, in einer Schrift, die ſolche Einzelheiten genau referirte, wie wir dieß von dem ältern Markus wiſſen. Ueber 11, 11—24 iſt an andern Stellen das Nothwendige geſagt worden. V. 25 iſt die ſchon eine ſpätere Zeit verrathende Umbildung des ἐὰν ἔν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σε ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κ. τ. λ. (Matth. 5, 23.) in ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, andrerſeits aber der Umſtand zu bemerken, daß die Ermahnung zur Verſöhnlichkeit, die hier und V. 26 gegeben wird, eigentlich gar nicht in dieſen Zuſammenhang gehört, ein

„Mangel an τάξις", der vielleicht auf den Urmarkus zurückweist. Das Gleichniß vom Weinberg iſt Kombination aus Matthäus und Lukas nebſt einer Steigerung und Verallgemeinerung (V. 5 καὶ πολλοὺς ἄλλους, vgl. 7, 8. 13), die bei Markus nicht fehlen darf. Die kleinern Reden bis V. 27 bieten nichts Auffallendes dar, als daß Markus V. 26 ſeiner ſonſtigen Kürze bei Citationen zuwider das ἐπὶ τῆς βάτου aus Lukas (dem es, vgl. A.G. 7, 30, eigenthümlich zugehört) herübernimmt und V. 27 die Auferſtehungsleugnung durch die Worte ὑμεῖς οὖν πολὺ πλανᾶσθε noch einmal emphatiſch zurückweiſt. Die Unterredung mit dem γραμματεύς V. 28. ff. enthält den unwahrſcheinlichen Zug, daß hier auf jüdiſchem Boden über die Einheit Gottes verhandelt wird; Markus hat wohl theils in Gemäßheit ſeines Strebens nach Vollſtändigkeit (ſofern es ſcheinen konnte, als müſſe unter den vornehmſten Geboten, wenn einmal von ihnen die Rede ſei, auch das Gebot nur Einen Gott zu verehren aufgezählt werden), theils mit Rückſicht auf die Heidenwelt, für die ſein Evangelium beſtimmt war, dieſes Gebot mit hereingezogen. Ebenſo iſt V. 28 das ἰδὼν ὅτι καλῶς αὐτοῖς ἀπεκρίθη kein paſſendes Motiv für die Frage des Schriftgelehrten, ſofern es immer das weniger Wahrſcheinliche bleibt, daß ein Mann aus dieſer Klaſſe Jeſu eine Gelegenheit bieten wollte, auch noch ferner „gute Antworten zu geben"; Markus konnte der Unterredung dieſe Wendung geben, weil es bei ihr möglich war, das Geſetz der Verehrung des Einen Gottes und der vom Chriſtenthum geforderten Gottes- und Nächſtenliebe auch noch aus einem andern Munde als von Jeſu ſelbſt beſtätigt werden zu laſſen und es dadurch ſchärfer hervorzuheben, als dieß in der kurzen Erzählung des Matthäus der Fall war. Etwas ganz Sicheres läßt ſich jedoch hier nicht mehr ermitteln. Die Rede Kap. 13 leidet an dem Widerſpruch, daß Markus Tempelzerſtörung und Weltende, die bei Matthäus noch unmittelbar zuſammengehören, aus einander zu halten ſucht und daher die συντέλεια τοῦ αἰῶνος aus der Frage der Jünger V. 4 entfernt (S. 16), deßungeachtet aber wie ſein Vorgänger eine Rede gibt, die ſich vorzugsweiſe mit dieſer συντέλεια beſchäftigt, ſo daß Frage und Antwort gar nicht mehr auf einander paſſen. Ebenſo iſt ſonſt über dieſes Kapitel faſt nur dieß zu bemerken, daß im ganzen Markusevangelium nicht leicht eine Erzählung oder Rede ſich findet, welche ſo ganz und gar nichts Eigenthümliches enthielte wie dieſe (vgl. Baur Markusev. S. 98. ff.). Eine Ausnahme hievon macht blos das ἐδὲ

ὁ υἱός V. 32 (S. 323) und das kurze Gleichniß V. 34—36, welches (ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ V. 34) urſprünglich wohl mit der Luk. 12, 47 nur noch unvollſtändig erhaltenen Gleichnißrede (S. 152) identiſch iſt und aus deſſen Schlußworten (ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε) deutlich hervorgeht, daß Markus nicht etwa blos hiſtoriſch referiren will, ſondern den praktiſchen Zweck verfolgt, die Ermahnungen Jeſu in einer Form wiederzugeben, welche die Wichtigkeit derſelben auch für ſpätere Leſer, für alle Zeiten hervorheben ſollte. Außerdem iſt zu bemerken die Beſtimmtheit, mit welcher (vgl. Hilgenfeld S. 78) durch Einſchiebung der Worte εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον vor V. 11—13 die in den letztgenannten Verſen geſchilderten Verfolgungen der Chriſtenheit als ſolche bezeichnet werden, die hauptſächlich auf dem Gebiete des Heidenthums, nachdem das Chriſtenthum ſchon eine weite Verbreitung gewonnen, ſtattfinden ſollen (ſ. dag. Matth. 10, 17—23). Wie wenig urſprünglich aber gerade dieſe Stellung obiger Worte iſt, geht daraus hervor, daß ſie den Zuſammenhang zwiſchen V. 9 und 11. ff. auf eine ganz unpaſſende Weiſe unterbrechen. Anders dagegen verhält es ſich mit der Geſchichtserzählung in dieſem letzten Abſchnitte des Evangeliums. Auch in ihr fehlt es zwar, wie wir bereits mehrfach geſehen haben, nicht an Stellen, welche den pragmatiſirenden Schriftſteller einer ſpäteren Zeit erkennen laſſen. Es gehört zu ihnen nicht nur die Darſtellung der Verfluchung des Feigenbaums und der Verleugnung des Petrus, ſondern auch die Bezeichnung des Füllens beim Einzug als eines noch ungebrauchten, die ganz im Geſchmack einer ſpätern auf ſolche äußere Dinge Werth legenden Zeit (vgl. Joh. 19, 41) und ohne allen Zweifel aus Lukas herübergenommen iſt, dem erſten Evangeliſten aber noch unbekannt war (da ſie ihn ſonſt wahrſcheinlich von ſeiner Angabe, Jeſus ſei auf zwei Thieren in die Stadt eingezogen, abgehalten hätte); ebenſo die Beſtellung des Paſſahmahls, von welcher man keineswegs (Ewald S. 345) behaupten kann, daß in Vergleich mit ihr die Erzählung des Matthäus eine „ſchon weit abgeblaßtere" Relation ſei (während ſie doch offenbar nur eine einfachere und natürlichere iſt, von welcher man wohl zu einer zuſammengeſetztern und weniger natürlichen fortgehen, zu welcher man aber ſchwerlich von jener wieder herabgehen konnte, und zwar namentlich Matthäus nicht, da er in der ganzen Leidensgeſchichte mit Darſtellungen aus dem Gebiete des übernatürlichen Geſchehens und Wiſſens keineswegs ſparſam iſt); ſodann das Verhör

vor dem Synedrium, wo man, wie auch Ewald zugibt, V. 61 die nachdrücklichere und vollere Faſſung der Frage des Hoheprieſters an Jeſum Matth. 26, 63 (ἐξορκίζω σε κατὰ τῦ θεῦ τῦ ζῶντος), V. 58 die bei Matthäus vorliegende und merkwürdiger Weiſe Mark. 15, 29 ebenfalls noch erhaltene urſprüngliche Faſſung des falſchen Zeugniſſes δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τῦ θεῦ κ. τ. λ. vermißt; die Darſtellung des Markus (ναὸν χειροποίητον —, ἀχειροποίητον) gebt hier von dem Beſtreben aus, den wirklichen Sinn, in welchem Jeſus dieſe Aeußerung gethan haben konnte (Beſeitigung der äußerlichen Verehrung Gottes in einem eben dieſe Aeußerlichkeit darſtellenden und forterhaltenden Tempelgebäude, um dafür einer innerlichen Gottesverehrung Platz zu machen, deren Tempel nur die unſichtbare Gemeinde der wahren Gottesverehrer ſelbſt iſt), auszudrücken, während die Verdrehung dieſes Ausſpruchs zu einer leeren und blasphemiſchen Prahlerei, wie ſie Matthäus gibt, im Munde der ψευδομάρτυρες doch das Wahrſcheinlichere iſt und von einem chriſtlichen Erzähler wohl die bei Markus vorliegende Faſſung an die Stelle der matthäiſchen geſetzt werden konnte, nicht aber umgekehrt. Unpaſſend iſt ferner 15, 9 und 12 der Ausdruck τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων (ſtatt τὸν λεγόμενον Χριστόν Matth. 27, 17. 22) in einer Anrede des Pilatus an die „Juden" (daher rührend, daß für unſern Verfaſſer das „Χριστός" Matth. 27, 17. 22 nicht mehr ſeine urſprüngliche Bedeutung jüdiſcher „Meſſias" hatte, wie noch für Matthäus); V. 8 die Wendung, daß die Freigebung eines Gefangenen am Feſte nicht wie bei Matthäus zuerſt von Pilatus als Mittel Jeſum zu retten vorgebracht, ſondern zuerſt vom Volke verlangt wird, während doch ein ſolches Verlangen nicht wie hier in abstracto, ſondern erſt dann, wenn man ſich auf die Bitte um Losgebung eines beſtimmten Einzelnen vereinigt hatte, geſtellt werden konnte; V. 7 die Einführung des Barabbas als einer bereits bekannten Perſon (ἦν δὲ ὁ λεγόμενος B. μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, vgl. Luk. 22, 47 ὁ λεγόμενος Ἰούδας), während Matthäus deſſelben in ganz urſprünglicher Weiſe wie ein die Sache zum erſten Mal erzählender Schriftſteller Erwähnung thut (εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον, λεγόμενον B.); ebenſo V. 34 das an die ſonſtige hebräiſche Sprachgelehrſamkeit des Evangeliſten erinnernde, aber hier gar nicht paſſende ἐλωΐ (das nicht hätte als Herbeirufung des Elias verſtanden werden können); über V. 38 vgl. S. 117. Anm. Aber dieſen nichturſprünglichen Zügen, die ein Hauptbeweis dafür ſind, daß das

zweite Evangelium nicht unter die Quellen des erſten gehört, ſtehen auch wieder andere gegenüber, welche zum Vortheil der Darſtellung des Markus ſprechen. Er weiß 14, 24 bei der Einſetzung des Abendmahls von dem (vgl. Luk. 22, 20. 1 Kor. 11, 25) ſpätern Zuſatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Matth. 26, 28) nichts; er erzählt den Seelenkampf in Gethſemane einfacher (vgl. S. 30), die Vorfälle nach der Kreuzigung mit weniger altteſtamentlicher Färbung als Matthäus, er hat die unpaſſende Frage des Judas μήτι ἐγώ εἰμι (Matth. 26, 25) und die zahlreichen apokryphiſchen Zuſätze des erſten Evangeliſten (S. 28) nicht, er gibt 15, 25 eine Angabe über die Zeit der Kreuzigung, die immerhin Anſpruch auf Beachtung hat, und V. 44 (ὁ δὲ Πιλάτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν κ. τ. λ.) ſowie 14, 51 (νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ κ. τ. λ.) ſpecielle Umſtände, die man nur aus einer älteren Quelle ableiten kann, und zwar aus einer Quelle, welche auch an ſich unbedeutendere Einzelheiten, weil ſie einmal zur Geſchichte dieſer jeruſalemiſchen Ereigniſſe gehörten, der Aufnahme werth gefunden hatte. Von Kap. 11 an iſt das Verhältniß zwiſchen der Geſchichtserzählung des erſten und zweiten Evangeliſten offenbar dieſes, daß beide Eine und dieſelbe ältere und urſprünglichere Darſtellung zu Grund liegen haben, welche Matthäus durch ſeine apologetiſchen Stücke und andere mit ihnen verwandte Zuſätze, Markus durch Aufnahme einzelner Elemente aus Lukas und aus der Tradition (15, 21) und durch eigene Veränderungen und Einſchiebungen in Gemäßheit ſeiner pragmatiſchen Manier vielfach umgeſtaltet hat. Bloßer Auszug aus Matthäus kann die Darſtellung des Markus hier nicht ſein, da ſonſt die eigenthümlichen Stellen 14, 51 und 15, 44 (25) unerklärlich würden; ebenſowenig aber kann ſie aus einer von Matthäus dem Inhalte nach verſchiedenen Quelle gefloſſen ſein, da ſonſt die von Anfang bis zu Ende fortgehende Uebereinſtimmung beider unbegreiflich wäre; es muß folglich bei Matthäus und Markus hier Eine und dieſelbe Quelle zu Grund liegen. Ebenſo verhält es ſich endlich bei der Auferſtehungsgeſchichte. Die Abweichungen des Markus von Matthäus 16, 1—8 laſſen ſich nicht alle aus Lukas erklären; Letzterer läßt die Frauen nicht erſt nach dem Sabbath die ἀρώματα kaufen, er weiß nichts von der Salome, nichts davon, daß die Frauen das, was ſie am Grabe erfahren, geheim halten. Andrerſeits hat die Erzählung des Markus der matthäiſchen gegenüber manches Urſprüngliche, da in dieſer die Angabe, daß ein Engel vor den Augen der

Wächter und der beiden Frauen den Stein hinwegwälzt, eine mit Rückſicht auf die jüdiſche Leugnung der Auferſtehung gemachte Umgeſtaltung der bei Markus vorliegenden und auch durch Lukas beſtätigten einfachern Darſtellung iſt. Bei Matthäus iſt ferner die Erſcheinung Jeſu vor den beiden Frauen überflüſſig, weil ſie der Nachricht des Engels, daß Jeſus auferſtanden ſei, bereits vollen Glauben geſchenkt haben, wogegen eine ſolche Erſcheinung ganz gut motivirt war, wenn die Frauen zunächſt aus Erſtaunen und Furcht „Niemanden etwas ſagten" und dann Jeſus ſelbſt ihnen oder dem Petrus erſchien, wie dieß wahrſcheinlich die urſprüngliche Geſtalt des Abſchnitts Mark. 16, 9. ff. erzählte (ſ. unt.). Endlich kann das καὶ τῷ Πέτρῳ V. 7 nicht Zuſatz des Evangeliſten ſein, der ſonſt alle ausdrückliche Hervorhebung dieſes Apoſtels vermeidet, ſondern es muß aus einer ältern Darſtellung ſtammen, in welcher Petrus eine bedeutende Stellung eingenommen und vielleicht (wie Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5) die erſte Erſcheinung des Auferſtandenen erhalten hatte. Es liegt folglich auch hier eine von Matthäus verſchiedene, im Weſentlichen aber doch mit ihm übereinſtimmende Quelle zu Grund, wie im übrigen Evangelium. Und zwar iſt dieſe Quelle, wie ſchon bei der Unterſuchung des Matthäusevangeliums wahrſcheinlich gefunden wurde, keine andere als das ältere, von Papias bezeugte Markusevangelium. Wie ſich aus der Benützung deſſelben die Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden und der Geſchichtserzählung des Matthäus ganz einfach erklären, ſo auch der eigenthümliche Charakter unſres jetzigen Markus. Wie der papianiſche Markus eine Schrift war, der man eine nähere Beziehung zum Apoſtel Petrus geben zu müſſen glaubte, ſo hat auch der unſrige, obwohl in Folge der neutralen Tendenz des Ganzen die Hauptſtelle über die hohe Bedeutung des Petrus (Matth. 16, 17. ff.) weggefallen iſt, doch einige weder aus Matthäus noch aus Lukas erklärbare Stellen (1, 36. 11, 21. 13, 3. 16, 7), in welchen dieſer Apoſtel beſonders hervortritt, und die Geſchichte der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu bewegt ſich ſtets um Kapernaum, die Heimathſtadt des Petrus (1, 29), als um ihren Mittelpunkt (Hilgenfeld Markus S. 119). Wie der Markus des Papias zwar manche Einzelheiten „genau" erzählte, aber namentlich in den Reden (S. 102) unvollſtändig und nicht überall urſprünglich war, ſo finden wir es auch bei dem unſrigen. Und wenn auf der andern Seite jener ältere Markus keine eigentliche Ordnung hatte, ſo ſind auch hievon in dem

unſrigen einzelne Spuren (S. 349. f.) ſtehen geblieben; gerade der Umſtand, daß er keine ſelbſtſtändige Ordnung hat, ſondern von Matthäus und Lukas faſt überall abhängig iſt, beweist, daß er eine Quellenſchrift benützte, welche hierin noch ſehr mangelhaft war, und je ſorgfältiger er überall und zwar ſehr oft in kleinlicher Weiſe eine genaue Zeitordnung, eine unmittelbare Aufeinanderfolge der einzelnen Ereigniſſe (daher die vielen εὐθύς) herzuſtellen und möglichſt beſtimmte Notizen über Veranlaſſungen und Situationen der einzelnen Reden und Begebenheiten zu geben ſucht, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß er dabei von dem Beſtreben getrieben wurde, die Unordnung und Zuſammenhangsloſigkeit einer älteren Schrift zu beſeitigen. Die Entſtehung und die eigenthümliche Kompoſition unſres Markus wird gerade durch die Vorausſetzung am beſten begreiflich, daß der Verfaſſer die Mängel jener ältern Schrift, Unordnung, Unvollſtändigkeit, Unrichtigkeit und Mangelhaftigkeit einzelner Partien, aus ihr zu entfernen und ſie ohne ihre Eigenthümlichkeit ganz zu verwiſchen zu einem wohlgeordneten, alles Weſentliche enthaltenden und mit den einſtweilen kanoniſch gewordenen Evangelien des Matthäus und Lukas übereinſtimmenden Ganzen umzugeſtalten ſuchte, ſo daß man in letzterer Beziehung ihr nicht mehr vom Standpunkt dieſer Schriften aus Mangel an richtiger und vollſtändiger Wiedergabe „des von Petrus Gehörten" zum Vorwurf machen konnte. Nur eine Quellenſchrift dieſer Art erklärt die eigenthümliche doppelſeitige Beſchaffenheit unſres Markus, daß er nach manchen Beziehungen Matthäus und Lukas gegenüber als der Selbſtſtändigere und Urſprünglichere, nach andern aber doch wieder nur als ſpäterer Kompilator erſcheint und daher in neuern Zeiten bald zum Urevangeliſten, bald zu einem ganz unſelbſtſtändigen Abſchreiber der beiden andern geſtempelt werden konnte; nur ſie erklärt das Verhältniß des Markus zu Matthäus, bei welchem ja die Abhängigkeit des Einen vom Andern bald auf dieſer, bald auf jener Seite iſt; nur ſie gibt uns einen Aufſchluß darüber, warum Markus den Lukas, wo dieſer von Matthäus abweicht, in Bezug auf Auswahl des Inhalts ſo wenig benützte, und bietet uns andrerſeits doch wiederum eine Grundlage dar für das von Lukas gebrauchte petriniſche Evangelium, das ohne Zweifel ähnlich wie unſer Matthäus aus Anlaß und auf Grund dieſes älteren Petrusevangeliums entſtand und eine judäiſche Fortbildung deſſelben darſtellt, wie Matthäus eine galiläiſch-nazaräiſche. Die urſprüngliche Geſtalt dieſes ältern Markus läßt

ſich im Allgemeinen aus den Stücken des jetzigen, welche weder aus Matthäus noch aus Lukas entlehnt ſind, und aus der Geſchichtserzählung des Matthäus unter Beſeitigung der ſpätern Zuſätze unſres erſten und zweiten Evangeliſten wiedererkennen, ohne daß wir jedoch nöthig hätten, hierauf noch beſonders einzugehen, da ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt ergibt, was der Grundſchrift und was dem ſpätern Bearbeiter zugewieſen werden muß. Ganz unrichtig aber iſt es, unſern jetzigen Markus ſelbſt als Quelle des Matthäus und Lukas zu betrachten und die Hauptſchwierigkeiten, welche dieſer Hypotheſe entgegenſtehen, nämlich das Fehlen der Bergrede, der Heilung in Kapernaum Matth. 8, 5. ff. u. dgl. und die Nichturſprünglichkeit ſo vieler größerer und kleinerer Abſchnitte in unſrem zweiten Evangelium, durch die Behauptung heben zu wollen, daß wir daſſelbe nicht mehr in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, ſondern in einer durch zahlreiche Auslaſſungen und Veränderungen ſehr modificirten ſpäteren Recenſion beſitzen. Dieſe Annahme Ewald's hat theils den ſekundären Charakter unſres zweiten Evangeliums, theils den Umſtand gegen ſich, daß ſie blos eine für die Ewaldiſche Geſammtanſicht von der Entſtehung der Synoptiker erforderliche Hypotheſe, keineswegs aber aus der Beſchaffenheit unſres Markus ſelbſt irgend nachgewieſen iſt. Denn daß in dieſem nirgends eine Lücke zu finden iſt und namentlich an der Stelle nicht, wo nach Ewald die Bergrede geſtanden haben ſoll, hat Baur (Markus S. 171) klar nachgewieſen; daß die Stelle 16, 9. ff. Textveränderungen, wie Ewald ſie annimmt, keineswegs wahrſcheinlich macht, wird ſich weiter unten ergeben; wie und warum ſolche Verſtümmlungen und Verſchlechterungen des urſprünglichen Textes entſtanden ſein können, ſagt uns Ewald nirgends, und woher es kommt, daß zwar 16, 9, nicht aber ſonſt eine Spur derartiger Aenderungen in den Handſchriften ſich zeigt, obwohl z. B. die Auslaſſung der Bergrede ſchon im Alterthum auffallen mußte, davon weiß er keinen Grund anzugeben. Zudem geht es ja eigentlich nicht an, unſern Markus trotz der ſelbſt behaupteten großen Zahl von Auslaſſungen und Aenderungen im Einzelnen, die ihm von Anfang bis zu Ende in jedem Kapitel ſeinen urſprünglichen Charakter genommen haben, doch im Ganzen noch als ein Originalwerk zu betrachten, das dem Matthäus und Lukas vorausgegangen ſein ſoll; richtig an der Ewaldiſchen Behauptung iſt nur dieß, daß allerdings eine Abhängigkeit der matthäiſchen Geſchichtserzählung von einer in unſrem Markus zum Theil noch aufbehaltenen Darſtellung angenommen werden muß.

IV. Charakter, Urſprung und Entſtehungszeit des älteren Markusevangeliums. So beſtimmt nach dem ſo eben Bemerkten zwiſchen dem jetzigen und dem urſprünglichen Markus zu unterſcheiden iſt, ſo können wir deßungeachtet von der jetzigen Form unſres zweiten Evangeliums auf ſeine einſtige zurückſchließen; auch der urſprüngliche Markus war, wie man aus der Anlage des Ganzen und aus der von dem Verfaſſer des Schluſſes ſtehen gelaſſenen Stelle 14, 28 (ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, vgl. 16, 7) ſieht, ein galiläiſches Evangelium, aber mit dem Unterſchied von der matthäiſchen Urſchrift und von Matthäus ſelbſt, daß es die Berührungen, in die Jeſus während ſeiner galiläiſchen Thätigkeit auch mit Heiden gekommen war (Hauptmann von Kapernaum S. 105, kananäiſches Weib, Heilungen in der Dekapolis Kap. 5 und 7), beſonders hervorhob, weil es, obwohl in einem dem Judenthum nicht unfreundlichen Sinne, auch für Heidenchriſten geſchrieben war. Dieſe Beſchränkung des Evangeliums auf Galiläa als Hauptgebiet der Offenbarung Jeſu im Leben und nach dem Tode war hier nicht eine galiläiſche „Tendenz", wie ſie ſich für den erſten Evangeliſten aus ſeiner bereits pragmatiſirenden Geſchichtsanſchauung und aus lokalen Verhältniſſen ergab, ſondern ſie beruhte einfach darauf, daß dieſes Evangelium der wirklichen Geſchichte noch näher ſtand als z. B. Lukas mit ſeinen Auferſtehungsberichten, und daß es allerdings vermöge ſeiner nähern Beziehung zum Apoſtel Petrus die galiläiſchen Ereigniſſe, innerhalb welcher die Jünger überhaupt und Petrus insbeſondere am meiſten in dem Vordergrunde der Geſchichte ſtehen, vorzugsweiſe berückſichtigte. Nur in Einem Punkte muß es ſich von unſrem jetzigen Markus ſehr unterſchieden haben, es mußte, obwohl auch hierin Matthäus weit nachſtehend, ſehr viele λόγια enthalten (S. 102), wie man es ſich ja auch nicht anders denken kann, als daß ein für entferntere Chriſten und beſonders für ehemals heidniſche Leſer beſtimmtes Evangelium namentlich die ſittlichen Belehrungen Jeſu (in der Bergrede und ſonſt) ausführlich, obwohl noch in ſehr ungenügender Form und Ordnung, wiedergab. Die Anführungen von Ausſprüchen Jeſu im Brief des römiſchen Klemens (Kap. 13 ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, ὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, ὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, ὕτως κριθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηςεύεσθε, ὕτως χρηςευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν; und Kap. 46: οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ·

καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι) setzen eine andere Quelle als Matthäus und Lukas voraus, indem wenigstens die erste zwar eine unverkennbare Verwandtschaft des Inhaltes mit Luk. 6, 37. 38, aber eine andere Anlage und Tendenz zeigt, nämlich einerseits ein Streben nach Kürze des Einzelnen, andrerseits aber nach Zusammenfassung der verschiedenen Seiten des menschlichen Handelns, ein Streben nach Verallgemeinerung Dessen, was bei Lukas und Matthäus zunächst nur vom κρίνειν und διδόναι gesagt ist (ποιεῖτε, χρησεύεσθε), wie wir es auch im jetzigen Markus (7, 21. ff. 11, 23. ff.) finden. Die zweite Stelle scheint eine Kompilation aus Matth. 26, 24 (Mark. 14, 21) und einer wieder mit Lukas 17, 1. 2 sehr nahe verwandten Fassung zu sein und daher eher aus dem Petrusevangelium zu stammen; allein die Zurückführung der ersten auf Markus wäre damit nicht ausgeschlossen, da in Rom sowohl das Petrus- als auch das Markusevangelium vorzugsweise im Gebrauche waren. Die erste Stelle hat ganz das Ansehen einer kurzen Zusammenstellung verschiedener λόγια zum Behuf einer Belehrung über die Handlungsweise, die das Christenthum vom Menschen fordert; solche von bestimmten praktischen Gesichtspunkten aus gemachte Zusammenstellungen muß das ältere Markusevangelium gerade enthalten haben, da man von ihm sonst nicht hätte sagen können, daß es aus den Vorträgen des Petrus, ὡς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, entstanden sei. Die Entstehung des Evangeliums selbst darf man sich freilich nicht ganz so denken, wie der papianische Presbyter sie darstellt. Es ist undenkbar, daß Markus oder ein anderer Bekannter des Petrus, wenn er nicht einfach die Vorträge des Apostels nachschrieb, sondern unter ihrer Zugrundlegung eine auf das Ganze der evangelischen Geschichte und Lehre sich erstreckende historisch-didaktische Schrift verfaßte, ganz und gar nichts von Reden und Thaten Jesu in Erfahrung gebracht haben sollte, als was zufälligerweise in jenen Vorträgen erwähnt worden war; bei Markus selbst, der schon sehr bald nach der Gründung der apostolischen Kirche Christ geworden war und lange im Mittelpunkt der Erinnerungen an Jesum, in Jerusalem, gelebt hatte, ist es geradezu unmöglich und bei jedem Andern zum Mindesten sehr unwahrscheinlich, und zwar namentlich, wenn das Evangelium, was ohne Zweifel die Meinung des Presbyters

iſt, erſt nach dem Tode des Apoſtels, alſo in einer Zeit geſchrieben wurde, in welcher Markus oder ein Anderer, der ſich zur Abfaſſung einer Schrift dieſer Art berufen glaubte, ſchon längſt Gelegenheit genug gehabt hatte, auch abgeſehen von den Vorträgen des Petrus mit der evangeliſchen Geſchichte bekannt zu werden. Was wir mit Sicherheit aus der Stelle des Papias abnehmen können, iſt vielmehr nur dieß, daß das Markusevangelium ſelbſt nach der Anſicht eines ihm günſtigen, auf Entſchuldigung ſeiner Mängel bedachten kleinaſiatiſchen Kirchenbeamten, bei welchem es an Pietät gegen Schriften dieſer Art nicht fehlen konnte, nicht von einem Augenzeugen, ſondern nur von einem Apoſtelſchüler herrührt, daß es aber allerdings namentlich in Beziehung auf die Reden (S. 102) die Auktorität des Apoſtels Petrus für ſich anführen konnte. Hiedurch iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß ſein Verfaſſer auch andere Nachrichten benützte, und zwar namentlich die galiläiſche Tradition in einem noch etwas früheren Stadium ihrer Entwicklung als dasjenige, welches ſie bei Matthäus in der Auferſtehungsgeſchichte, in manchen Wundererzählungen (z. B. in der Verdopplung der geheilten Perſonen) und in den mythiſchen Zuſätzen S. 28. ff. zeigt; es iſt dieß um ſo weniger ausgeſchloſſen, da die enge Verbindung des Evangeliums mit petriniſchen Lehrvorträgen offenbar erſt eine Kombination jenes Presbyters iſt. Allerdings geht Baur zu weit, wenn er annimmt, daß Papias oder ſein Presbyter, gemäß ſeiner Geringſchätzung der *βιβλία* in Vergleich mit der mündlichen Ueberlieferung, um das Markusevangelium ſich nicht ſehr bekümmert, vielleicht es gar nicht einmal aus eigener Einſicht gekannt, ſondern ſich ſeine Vorſtellung von dem Werth und der Beſchaffenheit deſſelben nur nach der Sage gebildet habe, daß Markus ſein Verfaſſer und daß dieſer Verfaſſer ein Begleiter und Dollmetſcher des Petrus geweſen ſei. Denn abgeſehen davon, daß wir die Anſicht des Papias über die *βιβλία* dem Presbyter, der das Markusevangelium ſo beſtimmt gegen Vorwürfe in Schutz nimmt, zuzuſchreiben nicht berechtigt ſind, ſo iſt ja die Ausſage des Letztern keineswegs nur ſo allgemein gehalten, wie ſie es in dem von Baur vorausgeſetzten Fall ſein müßte; der Presbyter gibt nicht blos an, das Evangelium ſei aus petriniſchen Vorträgen entſtanden, ſondern er ſucht durch dieſe Angabe die Beſchaffenheit deſſelben genetiſch zu erklären und den Verfaſſer gegen allen etwaigen oder ſchon ausgeſprochenen Tadel zu rechtfertigen; er ſchließt nicht von der Art und

Weiſe der Entſtehung und Abfaſſung auf die Beſchaffenheit und den Werth des Ganzen, ſondern geht, um die erſtere zu erklären und den letztern gegen Angriffe zu vertheidigen, auf die Entſtehung und Abfaſſung zurück; die Merkmale der ἀκρίβεια, der Treue, des Strebens nach Vollſtändigkeit konnte er aus jener Sage nicht ableiten, noch weniger aber die Merkmale der Unordnung, der Unvollſtändigkeit, der Nichturſprünglichkeit mancher Elemente *), ſofern aus jener Sage allein eher das Gegentheil, Ordnung, Vollſtändigkeit und Urſprünglichkeit, wie die Berichte des bedeutendſten aller Augenzeugen des Lebens Jeſu ſie geben mußten, abzunehmen geweſen wäre; eine ſo ganz beſtimmte Charakteriſtik der Schrift, und namentlich die Unterſcheidung verſchiedener, beſſer und weniger gut ausgefallener Partien derſelben, ſetzt nothwendig eine genaue Kenntniß derſelben voraus. Aber ſoviel iſt richtig, daß die Zurückführung des Ganzen auf Lehrvorträge des Petrus von dem Presbyter herrührt. Einmal wird ſie ja dem Papias unter ſehr genauen Angaben über die Perſon und Verhältniſſe des Markus als etwas ganz Neues, bisher nicht Bekanntes mitgetheilt, was nicht wohl hätte ſtattfinden können, wenn das Evangelium wirklich aus Vorträgen des Apoſtels entſtanden und ſomit bereits 40 bis 60 Jahre lang als petriniſche Schrift im Umlauf geweſen war. Ebenſo hat ſie ſelbſt den ganz ſubjektiven Zweck, zu erklären, wie es komme, daß die Schrift eines Mannes wie Markus ſo viele Mängel haben könne; ſie verſetzt uns in eine Zeit, in welcher das Markusevangelium, weil allmälig vollſtändigere und beſſer geordnete Evangelien erſchienen waren, die Leſer nicht mehr befriedigte, ihnen als eine dürftige, ordnungsloſe und nichturſprüngliche Schrift erſchien, ſo daß Vertheidiger deſſelben ſich damit begnügen mußten, wenigſtens Treue, Glaubwürdigkeit und Streben nach Vollſtändigkeit ihm zu vindiciren. Daß Markus ein Evangelium verfaßt haben ſollte, mochte in Kleinaſien ſchon längere Zeit bekannt ſein, nicht aber, warum es ſo mangelhaft war; dieß ſuchte man dadurch begreiflich zu machen,

*) ἅτως ἐνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν heißt nicht, er habe nur Einiges aufgeſchrieben (Hilgenfeld S. 112. Baur S. 132), ſondern, wie namentlich die Voranſtellung des ἅτως zeigt, er habe Einiges nur eben ſo, wie er es noch wußte, alſo nicht ganz vollſtändig und richtig niedergeſchrieben, während in andern Stellen dieſer trübende Einfluß unvollkommener Erinnerung nicht bemerkbar ſei.

daß Markus Erinnerungen aus den Predigten des Petrus niedergeschrieben habe, eine Erklärung, auf die man dadurch kommen konnte, daß man eine Ueberlieferung über ein engeres Verhältniß des Markus zu Petrus benützen zu dürfen glaubte, um durch daſſelbe die vielfachen Mängel ſeiner Schrift ohne Beeinträchtigung ihrer apoſtoliſchen Dignität genetiſch zu erklären. Wir ſind hienach durch das papianiſche Zeugniß nicht gebindert, auch noch andere Quellen als petriniſche Lehrvorträge für unſer Evangelium anzunehmen. Je gewiſſer wir die Reden, wie ſie theils noch der jetzige Markus, theils Matthäus in ſeinen kleinern Redeſtücken uns aufbehalten hat, auf einen Augenzeugen und zwar auf einen über die engen Gränzen des Judenthums hinausſtrebenden Apoſtel, wie Petrus es war, zurückführen müſſen, deſto weniger läßt ſich in der Geſchichtserzählung der Einfluß der Tradition und zwar der galiläiſchen Lokaltradition verkennen (während das Nichtgaliläiſche, die Darſtellung der jeruſalemiſchen Fakta, reiner geſchichtlich gehalten iſt). Das Markusevangelium muß aus einer Zeit und Lokalität ſtammen, in welcher die Erinnerung an Jeſus zwar noch ſehr lebendig war, aber einen ohne Unterbrechung fortlaufenden Faden der Geſchichte ſeiner Wirkſamkeit bereits nicht mehr geben konnte und ſich ſtatt deſſen immer mehr zu einer Sammluug einzelner für ſich ſtehender Hauptereigniſſe geſtaltete, die den Charakter der Wirkſamkeit Jeſu in beſonders bezeichnender Weiſe veranſchaulichen ſollten. So hat es z. B. bereits die beiden Volksſpeiſungen und zwar in einer Art und Weiſe, welche zeigt, daß der urſprüngliche Sinn dieſer Erzählungen, ihr urſprünglicher lebendiger Zuſammenhang mit der Geſchichte Jeſu ſchon verloren und ſtatt deſſen beide Fakta zu ganz für ſich ſtehenden, eben darum aber auch nicht mehr recht verſtändlichen „Geſchichten" geworden ſind. Aus einzelnen Spuren läßt ſich freilich ihre urſprüngliche Bedeutung noch erkennen, ſie gehören (vgl. Matth. 16, 10. Mark. 8, 18. ff.) unter ſich auf's Engſte zuſammen *) und wollen zeigen, wie die Jünger trotz der beſtimmteſten Beweiſe, die ihnen Jeſus

*) Die zweite Speiſung aus einem andern Ueberlieferungskreis als die erſte abzuleiten und ſie als ſagenhafte Umbildung des auch der erſten zu Grund liegenden Faktums zu betrachten, ſo daß die Aufnahme beider zumal auf einem bloßen Mißverſtändniß des Markus und Matthäus beruhte (wie auch noch Ewald S. 267 annimmt), hat das gegen ſich, daß hiemit die Gleichheit beider Erzählungen gerade nicht erklärt wäre.

von dem Höheren, das in ihm war, gegeben hatte, immer noch nicht zu einer festen Ueberzeugung von seiner höheren Macht und zu einer näheren Einsicht in sein eigentliches Wesen gelangten, solange er sich ihnen noch nicht direkt als den Messias geoffenbart hatte, sondern die Ahnung dieser seiner Würde nur allmälig bei ihnen anzuregen und zur Reife zu bringen suchte; gerade der Umstand, daß die Jünger bei der zweiten, ganz unter denselben Umständen wie die erste erfolgenden Speisung sich benehmen, als ob die erste nicht vorhergegangen wäre, soll es recht lebendig veranschaulichen, daß es für sie eine Zeit gegeben hatte, in welcher sie sich in ihren Herrn und Meister immer noch nicht eigentlich zu finden wußten, sondern nur erst eine unbestimmte Vorstellung von etwas Höherem in ihm gewonnen hatten, die eben, weil sie eine noch unbestimmte war, ihnen auch noch nicht einen festen Glauben an seine Macht zu außerordentlicher Hülfe in Fällen der Noth (Matth. 16, 5. ff.) gewähren konnte. Die Einkleidung dieser Erinnerung in die beiden Erzählungen von den Volksspeisungen (zu welchen auch der Seeübergang und der Vorfall mit Petrus Matth. 14, 28. ff. hinzugehört) muß der Verfasser unsres Evangeliums bereits in ihrer jetzigen fertigen Form vorgefunden haben, bei welcher das ursprüngliche Verständniß schon verschwunden und nur aus den Worten Jesu Mark. 8, 17. ff. noch halb und halb abzunehmen ist (indem in der jetzigen Form das Aeußere des Speisungsaktes bereits das ganz Ueberwiegende geworden und hinter ihm der ursprüngliche phänomenologische Sinn der Erzählungen ganz zurückgetreten ist); wo konnte er aber diese Gestalt der Ueberlieferung über jene Vorfälle besser vorfinden, als in der galiläischen Tradition, in welcher, weil Jesus in diesem Lande persönlich längere Zeit mitten unter dem Volk gelebt und gewirkt hatte, auch die Erinnerung an ihn am ehesten diese volksthümliche Form einzelner den Geist und die Kraft seines Wirkens lebendig veranschaulichender Hauptakte erhalten haben konnte? und in welcher Zeit konnte sich diese volksthümliche Gestaltung der lokalen Erinnerungen besser zu einem Ganzen abgeschlossen haben, als in einer Epoche, welche einerseits den wirklichen Ereignissen noch nahe genug war, um von willkürlichen und schlechthin unhistorischen Fiktionen (wie die spätern apokryphischen Dichtungen) ferne zu bleiben, die aber andrerseits auch wiederum die Geschichte schon so weit hinter sich hatte, daß bereits die Erzählung solcher singulärer Hauptereignisse, in welchen sich der Gesammteindruck der Wirksamkeit Jesu

verkörperte, das Uebergewicht über die klare und deutliche Erinnerung an den ganzen Verlauf derſelben im Einzelnen und weniger Bedeutenden gewann, alſo in der Zeit, in welcher die apoſtoliſche Generation bereits im Ausſterben begriffen war? Die Erzählung der galiläiſchen Fakta, wie ſie bei Markus und Matthäus vorliegt, ſteht gerade auf der Grenze, auf welcher die ſpecielle und zuſammenhängende Geſchichtserinnerung in jenes Anſammeln ſingulärer und iſolirter Hauptbegebenheiten überzugehen beginnt; einzelne Reſte der erſtern, wie z. B. die Erinnerung an das erſte Auftreten Jeſu in Kapernaum, ſind noch vorhanden, aber der größte Theil des Erzählten beſteht bereits aus ſolchen beſondern, zuſammenhangsloſen Hauptfakta, welche ſchon das Markusevangelium nicht mehr chronologiſch zu ordnen und zu verknüpfen wußte (daher das οὐ τάξει), ſo daß ſowohl Matthäus als der Verfaſſer des Petrusevangeliums und ſein Nachfolger Lukas eine von innern ſachlichen Geſichtspunkten aus angelegte Ordnung ſelbſt erſt zu bilden genöthigt waren. Früher alſo als um die Zeit des Ausſterbens der Generation der Augenzeugen kann der ältere Markus nicht geſetzt werden. Was aber die Ueberlieferungsquelle betrifft, aus welcher ſeine Erzählung geſchöpft iſt, ſo iſt es klar, daß die Darſtellung der galiläiſchen Ereigniſſe eine lokale und zwar eine von Kapernaum aus angelegte, von dieſem Ort ausgehende und zu ihm immer wieder zurückgehende Ueberlieferung iſt; je mehr ſich die Geſchichte von Kapernaum entfernt, deſto häufiger und beſtimmter werden die Ortsangaben, während was bei Kapernaum geſchieht ohne ſolche nähere Angaben erzählt wird (ſo τὸ ὄρος, was nichts Anderes heißen kann, als der Berg bei Kapernaum, dem die Erzählung keinen Namen gibt, weil er für den Standpunkt, von welchem ſie ausgeht, einfach τὸ ὄρος, der bekannte naheliegende Berg iſt). Da nun aber auf der andern Seite unſer Evangelium allem Anſchein nach urſprünglich für außerpaläſtinenſiſche Chriſten in griechiſcher Sprache geſchrieben iſt und zu den Ueberlieferungen des Apoſtels Petrus über die Reden Jeſu gewiß in eben ſo enger Beziehung ſteht als das erſte Evangelium zu denen des Matthäus, während doch Petrus in ſeiner ſpätern Zeit nicht wie letzterer in Paläſtina wirkſam war, ſo iſt es, wenn dieß mit dem unmittelbaren Zurückgehen auf die galiläiſche Lokaltradition vereinigt werden ſoll, nothwendig anzunehmen, das Evangelium ſei in einer von Galiläa nicht ſehr entfernten Gegend, in welcher der Apoſtel Petrus längere Zeit gewirkt

hatte, abgefaßt worden, d. h. ohne Zweifel in Syrien (S. 105), worauf vielleicht auch das beſondere Intereſſe, mit welchem die Heilung der Tochter der γυνὴ Ἑλληνὶς Συροφοινίκισσα τῷ γένει erzählt wird, und die ausdrükliche Erwähnung der ſyrophöniciſchen Abkunft dieſer Frau (vielleicht auch das εἰς ὅλην τὴν Συρίαν Matth. 4, 24.) hinweiſt. Wenn Bleek Beitr. S. 76 es wahrſcheinlich findet, daß die erſte zuſammenhängende Erzählung der Geſchichte Jeſu in Galiläa oder in deſſen Nähe entſtanden und durch ſie der Typus der evangeliſchen Geſchichte in beſtimmter Weiſe fixirt worden ſei, ſo daß auch die folgenden Schriftſteller, wenn ſie nicht als unmittelbare Zeugen und anhaltende Begleiter des Herrn einen durchaus ſelbſtſtändigen Bericht liefern konnten, dieſelbe zu Grund legten, ſo müſſen wir dieß eben auf das ältere Markusevangelium anwenden. Eine Spur ſeiner Abfaſſung im Orient hat ſich zwar nicht erhalten, aber dieß hat darin ſeine Urſache, daß es ſpäter in Rom eine Umarbeitung erhielt; wie die Rekognitionen, obwohl urſprünglich in Paläſtina oder Syrien entſtanden (was die von ihnen geſchilderten περίοδοι Πέτρου beweiſen), ſpäter in Rom umgeſtaltet und ſo ein Eigenthum der römiſchen Kirche wurden, ſo ſcheint es auch mit dem Markusevangelium gegangen zu ſein. Daß daſſelbe von dem aus der Apoſtelgeſchichte und andern neuteſtamentlichen Schriften bekannten Markus herrührt, iſt freilich nicht ſehr wahrſcheinlich, theils wegen ſeiner vielen Mängel in litterariſcher Beziehung, theils deßwegen, weil es in der Geſchichtserzählung bereits nicht mehr den Angaben von Augenzeugen, ſondern der Lokaltradition folgt; es kann vielmehr zum Mindeſten erſt nach dem Tode des Petrus, der nach 1 Clem. 5 mit dem des Paulus (a. 64) gleichzeitig iſt, in den letzten Jahren des ſiebenten Jahrzehnts, a. 65 — 70, abgefaßt worden ſein. Die Zurückführung deſſelben auf Markus (die keineswegs von ſo vielen und verſchiedenen Seiten her bezeugt iſt, wie die Abfaſſung eines Evangeliums durch Matthäus) ließe ſich immerhin ſo erklären, daß es von einem ſyriſchen Judenchriſten, der den Apoſtel Petrus gehört hatte *), niedergeſchrieben und nun längere Zeit ano-

*) Einen hebräiſch-ſyriſchen Sprachcharakter ſchreibt auch Hitzig (Johannes Markus, S. 30) unſrem Evangelium zu (vergl. die genauen Nachweiſungen des Einzelnen S. 31. ff. 79. ff.). Ebenſo aber zeigt es (wovon unten) viele Elemente römiſch-helleniſtiſcher Diktion; wie ſoll dieß Beides vereinigt werden, als durch die Annahme einer ſpäteren römiſchen Ueberarbeitung des aus dem Orient ſtammenden ältern Markus?

nym im Umlauf war, ſpäter aber dem Markus beigelegt wurde, weil man ſich durch die Erinnerung an ſeine Entſtehung unter petriniſchem Einfluß und durch ſeine petriniſche Tendenz berechtigt glaubte, ihm mittelſt des Namens eines der bekannteren Schüler jenes Apoſtels noch beſtimmter als bisher die Weihe apoſtoliſchen Urſprungs aufzudrücken. Jedenfalls aber beweist dieſe doch ſchon ſehr frühe, bei dem papianiſchen Presbyter bereits als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzte Zurückführung des Evangeliums auf Markus, daß die *nähere Beziehung deſſelben zu Petrus* nicht aus der Luft gegriffen iſt, ſondern irgend etwas Geſchichtliches zu Grund liegen hat. Eine nähere Beziehung zu dieſem Apoſtel iſt auch im jetzigen Markusevangelium nicht zu verkennen. Es erhebt zwar in Folge ſeiner vermittelnden Tendenz den Petrus nicht ſo ſehr über alle andern Apoſtel, wie das judenchriſtliche Matthäusevangelium, aber es läßt ihn doch noch immer ſehr beſtimmt als den bedeutendſten unter ihnen erſcheinen. Mit der Berufung des Petrus beginnt die öffentliche Thätigkeit Jeſu (1, 16.); ſein Bruder Andreas wird in unſerem Evangelium zweimal neben Petrus, Jakobus und Johannes, die ſonſt als die drei Hauptjünger erſcheinen, ausdrücklich namhaft gemacht (1, 29. 13, 3.); 1, 36 tritt Petrus als der Führer der erſten Gemeinde gläubiger Israeliten auf, die Jeſus in Kapernaum gewonnen hat, und die ihn, als er die Stadt verläßt, wieder zurückholen wollen; 16, 7 iſt Petrus geradezu als der erſte unter den Apoſteln, als der leitende und tonangebende Führer der geſammten jungen Chriſtengemeinde vorausgeſetzt, an welchen der Befehl nach Galiläa ſich zu verfügen noch beſonders gerichtet wird, wie wenn bei der Ausführung deſſelben hauptſächlich eben auf ihn gerechnet werden müßte (vgl. Luk. 22, 32. 24, 34.), und auch 11, 21 iſt es bezeichnend, daß Petrus von der ſonſtigen *πώρωσις* der Jünger eine Ausnahme macht, indem er ſich der Verfluchung des Feigenbaums erinnert. Wenn *Baur* S. 133 gegen dieſe Annahme einer petriniſchen Tendenz des Evangeliums einwendet, daß wenn eine ſolche ſtattfände, das Evangelium in ſeinem Intereſſe für Petrus den beiden andern mindeſtens nicht nachſtehen ſollte, ſo iſt hierauf zu erwiedern, daß Markus ein beſonderes Intereſſe für dieſen Apoſtel eben nur ſo weit zeigt, als ſeine (auch von Baur anerkannte) vermittelnde Tendenz es geſtattete; wollte einmal Markus Gegenſätze, wie ſie im erſten und zweiten Jahrhundert die Chriſtenheit bewegten, beſeitigen, fand er es paſſend ſehr ſtarke Warnungen vor Ehrſucht und

Hader in ſeine Schrift aufzunehmen (9, 35—50. 10, 35—45.), ſo war es auch folgerichtig, daß er Worte wie Matth. 16, 17 ff., in welchen man einen Anhaltspunkt für die Bevorzugung des Petrus vor andern Apoſteln ſuchen konnte, weglaſſen zu ſollen glaubte. Etwas Näheres und Sichereres über die urſprüngliche Beziehung des Evangeliums zu Petrus läßt ſich freilich nicht mehr auffinden, da die ſpätere Geſchichte dieſes Apoſtels, ſo wie auch die des Markus, in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt iſt. — Die Entſtehung des ältern Markusevangeliums fällt nach dem Obigen in eine Zeit nicht ſehr lange nach der Abfaſſung der matthäiſchen Redenſammlung, ein Ergebniß, welches ſich auch dadurch beſtätigt, daß es dieſe letztere noch nicht, wie Ewald ohne allen Grund annimmt, benützt hatte (da ja ſonſt ſeine Darſtellung der λόγια reichhaltiger, geordneter und an manchen Stellen urſprünglicher ausgefallen wäre, als ſie es nach der von Papias aufbehaltenen Anſicht eines hiefür kompetenten und vollkommen unparteiiſchen Beurtheilers geweſen ſein muß).

V. Verhältniß des Markus zum Petrusevangelium. Ehe wir von der Betrachtung der Grundſchrift unſres jetzigen Markus zu dieſem ſelbſt übergehen, liegt es uns noch ob, die Anſicht Hilgenfeld's, nach welcher derſelbe eine verkürzte Redaktion des Petrusevangeliums iſt, in Erwägung zu ziehen. So ſehr dieſelbe den Umſtand für ſich zu haben ſcheint, daß das Markusevangelium in den Kreis der petriniſchen Litteratur gehört, ſo wenig kann aus ihr ſeine eigenthümliche Anlage und namentlich ſein epitomatoriſcher Charakter erklärt werden. Das Petrusevangelium war eine ausführlichere Schrift, wie daraus erhellt, daß Origenes daſſelbe in Bezug auf ſeine Nachrichten von dem Verhältniß Jeſu zu Joſeph und Maria mit dem Protevangelium Jakobi zuſammenſtellt (Comm. in Matth. t. 10, 17 τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τῇ ἐπιγεγραμμένῃ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ ἢ τῇ βίβλῳ Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας); auch wenn dieſe Darſtellung erſt einer ſpätern Redaktion dieſes Evangeliums angehört, da die urſprüngliche Kindheitsgeſchichte deſſelben noch ganz mit der des Lukas übereingeſtimmt haben muß (S. 260) *), unterſcheidet es ſich doch

*) Es iſt nicht ſehr wahrſcheinlich, daß eine Schrift, welche ſchon von Lukas (oder nach Hilgenfeld ſchon von Markus) benützt wurde, bereits die hier von Origenes dem Petrusevangelium zugeſchriebene Darſtellung enthielt. Sehr

eben hiedurch, daß es eine ſolche hatte, ſehr weſentlich von unſrem Markus und hatte ebenſo auch ſonſt wenigſtens das Geſchichtliche ausführlich dargeſtellt. Ebenſo war es, wie man aus ſeinem Gebrauch bei den Nazaräern (Theodoret. Fab. haer. 2, 2) und aus einzelnen Citaten Juſtin's und der klementiniſchen Homilien, die auf dieſes Evangelium zurückgeführt werden müſſen, erkennt, ein dem Judenchriſtenthum noch näher ſtehendes, deßungeachtet aber univerſaliſtiſches Evangelium, welches Letztere aus ſeinem Gebrauch bei Doketen und Katholikern des Orients (Euseb. H. E. 6, 12) mit Sicherheit abzunehmen iſt. Wie nun dieſe ausführliche, Petriner und Katholiker befriedigende Schrift eine ſie ſo verkürzende, ihren dogmatiſchen Standpunkt aber doch beibehaltende kanoniſche Redaktion erfahren haben ſollte, iſt nicht abzuſehen, daher Hilgenfeld ſelbſt (S. 131) auf eine erſchöpfende Erklärung dieſes Umſtandes verzichten zu müſſen erklärt. Die ireniſche Tendenz einer ſolchen ſpätern Redaktion erklärt die vielen Weglaſſungen von Reden Jeſu, die gar nichts mit petriniſch-pauliniſchen Parteifragen zu thun haben, nicht und noch weniger die Beſeitigung von Erzählungen wie Luk. 9, 51 — 10, 24, welche auch nach Hilgenfeld in dieſem Evangelium, ſofern es das nothwendige Mittelglied zwiſchen Matthäus und Lukas bildet, geſtanden haben müſſen. Eine Benützung des Petrusevangeliums (ſtatt des Lukas) könnte bei der Entſtehung des jetzigen Markus eher zugegeben werden; aber ſeine eigentliche Grundſchrift muß eine kürzere Schrift geweſen ſein, wie ſie uns das Zeugniß des Papias noch erkennen läßt. Hilgenfeld ſucht zwar zu beweiſen, daß Juſtin da, wo ſeine Citate auf unſern Markus zurückzuweiſen ſcheinen, nicht dieſen ſelbſt, ſondern das von ihm auch ſonſt gebrauchte Petrusevangelium benützte, ſo daß hieraus allerdings eine ſehr enge Verwandtſchaft zwiſchen beiden ſich ergeben würde. Allein dieſe Beweiſe ſind nicht ſtichhaltig; es iſt vielmehr aus dial. 106 (*καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτῆ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλως δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τῷ Βοανηργές*) gewiß, daß Juſtin hier eben unſern Markus vor ſich hatte, da die unmittelbare Verbindung, in

leicht aber läßt es ſich denken, daß eine ſpätere (griechiſche) Bearbeitung die mit Luk. 1. 2 ſonſt übereinſtimmende Erzählung etwa nach der *βίβλος Ἰακώβου* änderte.

welcher die Benennung des Simon mit der der Zebedaiden aufgeführt iſt, eben nur aus Mark. 3, 17 ſich erklärt und nur auf eine Schrift von epitomiſirend kompilatoriſcher Tendenz, wie unſer Markusevangelium eine ſolche war, zurückgeführt werden kann. Wenn Hilgenfeld hiegegen aus dial. 100 (*καὶ γὰρ υἱὸν θεῦ — ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτῦ Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον*) folgert, Juſtin habe die Benennung des Simon nicht in einer ſo beiläufigen Notiz wie Mark. 3, 16, ſondern in Verbindung mit dem Bekenntniß Matth. 16, 16 gekannt, und da er nun mit ihr die der Zebedaiden zuſammenſtelle, ſo müſſe ſein Evangelium auch dieſe letztere zugleich mit jenem Bekenntniß berichtet haben, ſo iſt dieß ein ganz unberechtigter Schluß; Juſtin folgt vielmehr in der erſten Stelle dem Markus, in der zweiten dem Matthäus, und wie die Benennung der Zebedaiden an die des Simon angeknüpft geweſen ſein ſollte, kann man ſich gleichfalls nicht vorſtellen. Hilgenfeld gibt ſelbſt zu, daß eine Erzählung wie Luk. 9, 51—56 ſich zu einer derartigen Benennung der Zebedaiden am beſten eignete, und auch wir wollen nicht beſtreiten, daß Markus ſeine Notiz aus der Darſtellung dieſer Erzählung im Petrusevangelium genommen haben kann; aber wenn dieſelbe an dieſer Stelle ſtand, ſo war ſie von der des Petrus ſo weit getrennt, daß Juſtin, wenn er dieſer Quelle folgte, Beides nicht ſo zuſammennehmen konnte; er folgt vielmehr nothwendig dem Markus, der Beides bereits in unmittelbare Verbindung gebracht hatte. Die Stelle dial. 88: (*τῦ Ἰησῦ*) *τέκτονος νομιζομένυ, ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον* läßt uns in Ungewißheit, ob nicht Juſtin blos dieß, daß Jeſus für einen *τέκτων* galt (Mark. 6, 3), in einer ſchriftlichen Quelle vorfand und daran paraphraſtiſch das Weitere anknüpfte; keinenfalls aber ſetzt Mark. 6, 3 nothwendig eine Quelle voraus, in welcher Obiges von Jeſu erzählt war (S. 323). Apol. mai. 16 *μεγίστη ἐντολή ἐστι Κύριον τὸν θεόν συ προσκυνήσεις κ. τ. λ.* iſt wohl auf Mark. 12, 29 zurückzuführen; ebenſo ib. 45 *πανταχῦ ἐκήρυξαν* auf Mark. 16, 20; die Vorliebe der Cerinthianer für Markus (Ir. III. 11, 7) hatte ihren Grund in dem Fehlen der übernatürlichen Geburt und in der Art und Weiſe, wie die außerordentliche Macht des bei der Taufe über Jeſum gekommenen Geiſtes (1, 12. vgl. S. 321) in unſrem Evangelium geſchildert wird, und hat folglich damit gar nichts zu thun,

daß das Petrusevangelium gleichfalls bei Doketen im Gebrauche war. Nicht die Benützung eines mit unſrem Markus im Weſentlichen identiſchen Petrusevangeliums läßt ſich bei Juſtin wahrnehmen, ſondern die Benützung unſres Markus ſowie der beiden andern Synoptiker und daneben eines von allen Drei verſchiedenen judenchriſtlichen Evangeliums, das allerdings nur das Petrusevangelium geweſen ſein kann, weil ſich weder von dem nazaräiſchen noch von dem ebionitiſchen Evangelium eine Spur bei ihm findet; nicht die Identität des Markus mit dem Petrusevangelium iſt es, was ſich aus den juſtiniſchen Citaten ergibt, ſondern ihre weſentliche Verſchiedenheit. — So wenig wir hienach Hilgenfeld's Anſicht über die Entſtehung unſres zweiten Evangeliums theilen können, indem wir vielmehr annehmen müſſen, daß dieſelbe in ſehr vielen juſtiniſchen Stellen, die auf Markus (oder die beiden andern Synoptiker) zurückgehen, mit Unrecht Citate aus dem Petrusevangelium geſucht hat, ſo ſehr müſſen wir doch hier dieſes von Hilgenfeld mit vollem Recht zu der Unterſuchung der Geneſis unſrer Evangelien herbeigezogene Petrusevangelium und ſeine Benützung bei Juſtin und dem Verfaſſer der klementiniſchen Homilien gegen die Einwürfe Ritſchl's (Theol. Jahrb. 1851. S. 483. ff.) vertheidigen, ſoweit es nicht bereits von Hilgenfeld in ſeiner Abhandlung über das eigenthümliche Evangelium Juſtin's (ebd. 1852. S. 400. ff.) geſchehen iſt. Beide Schriftſteller haben Anführungen in ziemlicher Zahl, deren Verſchiedenheiten von unſern Synoptikern ſich weder auf ſubjektive Kombination verſchiedener Stellen oder auf freie gedächtnißmäßige Citation noch auf abweichende Textesrecenſionen oder auf die mündliche Ueberlieferung zurückführen laſſen. Die Erzählung von der Geburt Jeſu in einer Höhle (dial. 78) mag aus einem beſondern Kindheitsevangelium genommen ſein, und ebenſo einige von den Synoptikern abweichende Elemente der Leidensgeſchichte aus den Acta Pilati, auf welche Juſtin ſelbſt ſich beruft (ap. mai. 35. 48); aber anders verhält es ſich mit folgenden Stellen: *Καταβάντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ* dial. 88 (vgl. das ebionitiſche Evangelium S. 124), *μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον* ib. 69 (vgl. Recogn. 1, 58. 24), (*οἱ μαθηταὶ*) *μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίζασθαι ἀπ' αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη* ib. 106 (vgl. ap. mai. 50, S. 265); ſodann die Ausſprüche Jeſu *ἐν οἷς ὧν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ* dial. 47 (offenbar aus einer Rede Jeſu etwa deſſelben Inhalts mit Luk. 12, 35 – 59); *πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ*

τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτῶ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν ib. 51 (eine der Apokalypſe verwandte Faſſung von Luk. 22, 16–18, die ſehr gut in's Petrusevangelium paßte, vgl. S. 262); ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων und μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ Hom. 3, 55. 19, 2 (mit Jak. 1, 13 μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω, ὅτι ἀπὸ θεῦ πειράζομαι und 4, 7 ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν in ähnlicher Weiſe verwandt, wie ſich ſehr viele judaiſirende Stellen des Lukas mit dieſem Briefe berühren, S. 220. ff.); τί με λέγεις κύριε καὶ ὃ ποιεῖς ἃ λέγω 8, 7, ſofern dieſer Ausſpruch dort an einen Einzelnen (πρός τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα) gerichtet iſt (was an die Manier des Nazaräerevangeliums dergleichen Ausſprüche in ſpecielle Unterredungen Jeſu mit einzelnen Juden einzukleiden erinnert, vergl. die Stellen bei de Wette Einl. §. 64.); γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι 2, 51; ἐγώ εἰμι, περὶ ἃ Μωυσῆς προεφήτευσεν κ.τ.λ. 3, 53 (S. 265); ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, ὃ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν lust. ap. mai. 61. cf. Hom. 11, 26 (1 Petr. 1, 23.); ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ lust. ap. mai. 16. Hom. 8, 55. 19, 2 (Jak. 5, 12.); ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις — καὶ ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοαπόστολοι lust. dial. 35, vergl. ἔσονται γὰρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδοαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι Hom. 16, 21; οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς (in ähnlicher Trennung von den vorher erwähnten φαρισαῖοι, wie Luk. 11, 45, ſ. Hilgenfeld Unterſ. S. 230), ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσέρχεσθε καὶ τοὺς εἰσερχομένους κωλύετε lust. dial. 17, vergl. ἀλλὰ ναὶ, φησὶν, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν Hom. 3, 18 (18, 16.); ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ σατανᾶ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ lust. dial. 76 und Hom. 19, 2 (wo nur διαβόλῳ ſtatt σ.). Auf die Tradition (Ritſchl S. 504) können die eigenthümlichen Citate Juſtin's ſchon deßwegen nicht zurückgeführt werden, weil Juſtin nach ap. mai. 33, wo er ſagt, daß die apoſtoliſchen ἀπομνημονεύματα alles zur Geſchichte Jeſu Gehörige enthalten, wenigſtens alles Weſentliche, was er von ihr wußte und anführte, dieſen ſchriftlichen Quellen entnommen hatte, davon ganz abgeſehen, daß es lediglich Willkühr iſt, Elemente, die unſere Synoptiker nicht enthalten, darum der Tradition zuſchieben zu wollen; am wenigſten aber kann die Einſtimmung Juſtin's mit den Homilien aus ihr oder aus einer römiſchen Textrecenſion des Matthäus erklärt werden, da Juſtin kei-

neswegs in einem ſo engen Verhältniß zur römiſchen Kirche ſtand, daß er von ihren Evangelientexten abhängig geweſen wäre, und da ſonſt von ſolchen Varianten im Texte des Matthäus ſich nirgends eine Spur findet. Wäre eine ſolche Recenſion gemeinſchaftliche Quelle des Juſtin und des Verfaſſers der Homilien, ſo müßten Beide viel mehr mit einander in ihren Citaten übereinſtimmen als es wirklich der Fall iſt; Juſtin war keineswegs auf die evangeliſche Quelle des Pſeudoklemens beſchränkt, ſondern folgte in der Regel unſern Synoptikern und ſchöpfte nur hie und da aus Einer Quelle mit jenem, gerade wie auch Letzterer die Synoptiker und vielleicht ſogar das vierte Evangelium *) häufig benützt, daneben aber auch noch eine fünfte Quelle, die aller Wahrſcheinlichkeit nach dieſelbe mit der von Juſtin gebrauchten iſt und bei ihrer ſtarken judenchriſtlichen Färbung einer- und ihrer Verſchiedenheit vom Hebräerevangelium andrerſeits nur das Petrusevangelium geweſen ſein kann. Am wenigſten aber hat der Einwurf Ritſchl's irgend eine Bedeutung, dieſes univerſaliſtiſch judenchriſtliche Petrusevangelium, welches Hilgenfeld als Quelle der Citate Juſtin's und der Homilien betrachtet, könnte von Matthäus gar nicht verſchieden geweſen ſein, weil auch Matthäus dieſen Standpunkt repräſentire (als ob Matthäus nicht noch manche entſchieden partikulariſtiſche Ausſprüche enthielte, und als ob ein Petrusevangelium nicht auch noch ſehr vielen anderweitigen Stoff, der bei Matthäus fehlt, hätte enthalten können! z. B. Luk. 1. 2. 9, 51 ff. u. ſ. w.). Sodann ſind auch die beiden Momente

*) Ich habe es früher ſelbſt für unmöglich gehalten, eine Berückſichtigung des vierten Evangeliums in den Homilien anzunehmen (Theol. Jahrb. 1851. S. 198.), glaube aber jetzt, daß derſelben wenigſtens keine innern, dogmatiſchen Hinderniſſe entgegengeſtanden wären, da ein Schriftſteller, der die kirchliche Orthodoxie vertreten wollte und ſeine Anſchauung mit der Kirchenlehre zu identificiren ſuchte, ebendarum wohl die Inkonſequenz begehen konnte, ein Evangelium wie das vierte, falls es bereits bei verſchiedenen kirchlichen Kreiſen Anklang gefunden hatte, neben ſeinen andern Quellen zu benützen. Manches Brauchbare bot dieſes Evangelium auch einem Manne von ſeiner Richtung dar; daß die Ebioniten die kirchlichen Evangelien nicht gerade ignorirten, folgt aus Euſebius H. E. 3, 27, und was die Inkonſequenz betrifft, ſo kann unter Anderem daran erinnert werden, daß die Theodotianer ſich für ihre Lehre von der Menſchheit Chriſti auf Joh. 8, 40 beriefen. Für gewiß kann man jedoch die Berückſichtigung des vierten Evangeliums in den Homilien deßwegen nicht halten, weil die Gleichnißreden in Kap. 10, auf welche die Anführungen Hom. 3, 52 zurückzugehen ſcheinen, innerhalb des vierten Evangeliums ſelbſt nicht urſprüngliche, vom Verfaſſer herrührende, ſondern aus der Ueberlieferung oder ſonſther aufgenommene Elemente zu ſein ſcheinen.

in Rechnung zu ziehen, daß, wenn Justin von ἀπομνημονεύματα nicht blos Eines, sondern mehrerer Apostel spricht, neben Matthäus noch ein zweites „apostolisches" Evangelium von ihm in seinen Schriften gebraucht sein muß, das nur ein petrinisches Evangelium gewesen sein kann, da er das vierte nicht benützte (was von Ritschl selbst anerkannt wird), und daß die Angaben Serapion's bei Eusebius und ebenso schon die des Origenes auf ein mit unsern Synoptikern auf gleicher Entwicklungsstufe stehendes, keineswegs aber „apokryphisches" Evangelium des Petrus hinweisen, ein Punkt, über welchen Ritschl zu leicht hinweggeht, indem er auf die erstern sich gar nicht einläßt, die letztern aber durch eine ganz unbegründete Anzweiflung der Richtigkeit der Worte des Origenes zu beseitigen sucht. Es ist zu bedauern, daß der Anfang des muratorischen Kanon's, der vielleicht über nichtkirchliche Evangelien und so auch über das des Petrus in ähnlicher Weise sich aussprach wie über die petrinische Apokalypse, für uns verloren gegangen ist; je wahrscheinlicher es aber ist, daß in ihm ebenso gut wie letztere auch das petrinische Evangelium besprochen war, desto weniger kann aus der allerdings erst sehr späten Erwähnung desselben bei Kirchenvätern auf sein Nichtvorhandensein im ersten und zweiten Jahrhundert geschlossen werden.

VI. Ort und Zeit der Entstehung des jetzigen Markusevangeliums. Die Motive, welche eine Umgestaltung des ältern Markus zu der uns jetzt vorliegenden Form veranlassen konnten, sind zum Theil bereits S. 355 f. angegeben, so weit sie blos den litterarischen Charakter der Schrift betreffen. Zu ihnen sind aber auch die innern dogmatischen Tendenzen hinzuzunehmen, welche unsern Markus von den beiden andern Synoptikern unterscheiden; nach dieser Seite kann seine jetzige Gestalt nur aus dem Bestreben hervorgegangen sein, die ältere Schrift von allen Elementen zu reinigen, welche dem Streit zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum Nahrung zu geben geeignet waren, um so ein bis jetzt noch fehlendes Evangelium herzustellen, in welchem sich die beiderseitigen Anschauungen gleicherweise befriedigt finden konnten. Das Evangelium in dieser seiner neuen Gestalt sollte den alleinseligmachenden Glauben an die Göttlichkeit Christi und seines Reiches (1, 1. 15. 16, 16. ff.) zum Wesentlichen machen, Differenzen über Nebenpunkte, über Judenthum, Apostelauktoritäten, Geburt Christi u. dgl. beseitigen und seine Leser vielmehr in Einen, Wesentlichen und Bleibenden vereinigen; es ist ein Produkt der Idee der Katholicität,

man findet ſich in ihm mit ſeiner alles Doktrinelle beſeitigenden, den andern Evangelien gegenüber freilich ebendarum ziemlich inhaltsleeren Allgemeinheit ganz auf denſelben Boden verſetzt, wie im erſten und beſonders zweiten petriniſchen Brief und wie in den Paſtoralbriefen, in welchen gleichfalls das Feſthalten an dem allgemeinen praktiſchen Gehalt des Chriſtenthums und das Verzichtleiſten auf trennende und veruneinigende Streitigkeiten (*ζητήσεις καὶ μάχαι νομικαὶ, γενεαλογίαι κ. τ. λ.*) als die Hauptſache hingeſtellt wird. Dieſe katholiſirende Umarbeitung bewegt ſich aber auf urſprünglich judenchriſtlichem Boden, was ſich aus verſchiedenen Eigenthümlichkeiten des Ganzen noch ſicher erkennen läßt. Daſſelbe berührt ſich ſehr genau mit andern und zwar insbeſondere petriniſchen Produkten des Judenchriſtenthums. 6, 13 iſt von einer Heilung Kranker durch Oel die Rede, wie im Brief des Jakobus 5, 14; auch Jak. 1, 6 *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος* und 5, 15 *ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα* erinnern an die ganz beſondere Wichtigkeit, mit welcher Mark. 11, 23. 24 das gläubige Gebet empfohlen wird. Der zweite Brief Petri weicht zwar in der Faſſung der Himmelsſtimme bei der Verklärung von unſern Synoptikern etwas ab (*εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα*), er gibt ſie wie die klementiniſchen Homilien (*εἰς ὃν ηὐδόκησα* 3, 53.), aber er ſpricht ganz im Geiſt des Markusevangeliums von der *δύναμις* und *μεγαλειότης* des Auftretens Jeſu (1, 16.), er weiſt wie Mark. 1, 2. 9, 12. 13. 14, 21. 49. 27. 15, 28 darauf hin, daß die Erkenntniß Chriſti mit der altteſtamentlichen Prophetie in Einklang ſein müſſe (1, 19 — 21.), und er ſpricht (3, 8. ff.) ſehr nachdrücklich die Gewißheit der Wiederkunft Chriſti zum Gericht und die Nothwendigkeit der Wachſamkeit aus, wie auch Markus Jeſum hievon mit beſonderem Nachdruck reden läßt (beſonders 13, 37 *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε*, ſ. S. 352). Der Paſtor des Hermas ſchärft ausdrücklich ein, daß auch dem Weibe im Fall der Scheidung von ihrem Mann eine zweite Heirath nicht geſtattet ſei (II. 4, 1.), wie Markus 10, 12 allein unter den Evangeliſten dieſes Verbot auf das Weib ausdehnt, (woraus zu ſchließen iſt, daß zur Zeit der Abfaſſung des Paſtor der jetzige Markus noch nicht ſehr lang im Gebrauche war, da ſonſt jene Belehrung überflüſſig geweſen wäre), er mildert ähnlich wie Markus die ebionitiſche Anſicht über Armuth und Reichthum III. 2.), erklärt, daß innere Herzensreinheit und nicht äußeres Faſten Gott wohlgefällig ſei (ib. 5.), womit Mark. 7, 18. ff. zu

vergleichen iſt, legt daſſelbe Gewicht auf die ſeligmachende Kraft der Taufe wie Mark. 16, 16 (ib. 9.), und ſpielt III. 5 (quicumque Dei servus est dominumque habet in praecordiis suis, petit ab eo intellectum et obtinet et omnem similitudinem explicat) wahrſcheinlich auf Mark. 4, 13 an, wo das πάσας παραβολὰς γνῶναι als eine ſehr ſchwierige und umfaſſende, nur den Eingeweihten (nicht aber τοῖς ἔξω) lösbare und auch ihnen nicht leichte Aufgabe dargeſtellt wird. Ebenſo zeigt das Markusevangelium eine unverkennbare Verwandtſchaft mit der ebionitiſchen Litteratur, deren Held der Apoſtel Petrus iſt, mit den klementiniſchen Rekognitionen und Homilien. Man darf dieſelbe zwar nicht zu weit ausdehnen, es iſt z. B. ganz unrichtig, auch die Indifferenz gegen die altteſtamentliche Prophetie in ihm wiederfinden zu wollen (Schwegler Nachap. Zeit. I. 471. Hilgenfeld Markus S. 124, wogegen die oben ang. St.); dem ebionitiſchen Begriff von Armuth tritt Markus mit ſeiner Milderung des Ausſpruches Jeſu über die Reichen (10, 24. 30.) geradezu entgegen, und ſeine Chriſtologie iſt nicht die des ebioniti-ſchen, ſondern des gewöhnlichen Judenchriſtenthums; aber die Hervorhebung des Bekenntniſſes zu dem Einen Gott oder des altteſtamentlichen Monotheismus als des höchſten Gebotes (12, 29. vergl. Hom. 3, 57), die ausdrückliche Hervorhebung der Werthloſigkeit der Opfer (12, 33.) und der ſeligmachenden Kraft der Taufe (16, 16. vergl. 1, 4.), die Nichterwähnung der Davidiſchen Abſtammung Jeſu in der Hauptſtelle 11, 10 (wo die Aenderung εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ wohl abſichtlich iſt), die Voranſtellung der μοιχεία und πορνεία vor φόνοι (7, 21. 10, 19.), das beſondere Intereſſe für die Dämonen und Dämonenaustreibungen, die 4, 11. 34. 10, 10 zu Tage tretende Vorausſetzung, daß die chriſtliche Lehre nur Würdigen und Fähigen direkt mitgetheilt, Andern höchſtens in paraboliſcher Form vorgelegt werden könne, womit die Art und Weiſe zu vergleichen iſt, wie in den Rekognitionen (3, 1. 14. 32. 5, 36.) die Belehrungen des Petrus über das Weſen der chriſtlichen Offenbarung nur den Fideliores mitgetheilt werden, alle dieſe Züge ſtehen in einer Uebereinſtimmung mit ebionitiſchen Lehren, die nicht zufällig ſein kann. Auch die wiederholte Hervorhebung der Feindſchaft des Herodes und der Herodianer gegen die Sache des Himmelreichs und die Ausführlichkeit der Darſtellung der Hinrichtung des Täufers in dieſem ſonſt ſo kurzen Evangelium ſcheint auf die dem Judenchriſtenthum eigene Oppoſition ge-

gen weltliche Macht und Gewalt (vergl. Apok. 18, 1. ff. Röm. 13, 1. ff.), wo nicht geradezu auf den ebionitischen Widerwillen gegen alles irdische Königthum hinzuweisen, der sich namentlich in der Herabsetzung der alttestamentlichen Könige seinen Ausdruck gab (Recogn. 1, 38. Hom. 3, 24). Wie der ursprüngliche Markus aus petrinisch judenchristlichen Kreisen hervorgegangen ist, so gehört demnach auch seine Umarbeitung diesem Gebiete an, nur mit dem Unterschiede, daß wir ihre Entstehung nicht im Orient, sondern in Rom zu suchen haben. Hieher weist nicht nur ihre Verwandtschaft mit den Schriften des römischen Judenchristenthums, sondern auch das besondere Interesse der römischen Kirche für dieses Evangelium, das namentlich in den ohne Zweifel aus Rom stammenden Erzählungen des Klemens von Alexandrien über die angeblich von Petrus selbst unserer Schrift ertheilte Billigung erkennbar ist; ebenso die vielen römischen Ausdrücke, wie σπεκουλάτωρ (6, 27), κεντυρίων (15, 39. 44), ξέστης (7, 4. 8), ἱκανὸν ποιῆσαι (satis facere 15, 15), und die Sitte des Evangelisten griechische Ausdrücke durch römische zu erklären (πραιτώριον 15, 16. κοδράντης 12, 42), daher vornehmlich aus diesem letztern Grunde auch Hilgenfeld (Mark. S. 121), Tholuk (Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. S. 258), Gieseler (Versuch u. s. w. S. 124), Ewald (Jahrb. II. 207) den römischen Ursprung des Evangeliums annehmen; noch mehr aber (s. Hilgenfeld Rekogn. S. 150) die Bezeichnung des Simon von Cyrene als πατὴρ τῶ Ἀλεξάνδρω καὶ Ῥούφω (15, 21). Eine solche Notiz hatte nur einen Sinn, wenn der Evangelist voraussetzen konnte, daß sie verstanden werde, d. h. wenn Alexander und Rufus in demjenigen Leserkreis, für welchen er seine Schrift zunächst bestimmte, bekannte Namen waren. Dieß war nun aber eben in Rom der Fall; Röm. 16, 13 erscheint ein Rufus als ein besonders bedeutendes Mitglied der ältesten römischen Kirche (vergl. Rubilus Recogn. 3, 68. Hom. 2, 1), und Beide zusammen treten als Begleiter des Petrus in Rom auf in den Acta Andreae et Petri (Thilo Osterprogr. 1846, §. 1. 3. vergl. Act. Ap. ed. Tischendorf p. LX). Je länger und schärfer in Rom Petrinismus und Paulinismus einander gegenüberstanden, und je mehr auf der andern Seite doch gerade hier das Bestreben beide Richtungen zu vereinigen rege war (wie z. B. bei Klemens und später bei Justin, vergl. Theol. Jahrb. 1850. S. 253. 62. 296), desto erklärlicher ist es, daß gerade hier auch von Seiten des petrinischen Christenthums ein die Gegensätze vermittelndes Evange-

lium in Umlauf gesetzt wurde. Die konstante und doch zu der Kürze und Inhaltslosigkeit des Markus in doktrineller Beziehung auf den ersten Anblick gar nicht passende Ueberlieferung, daß Markus τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα oder die Lehre des Apostels Petrus schriftlich verfaßt habe, erklärt sich eben nur daraus, daß man dem Evangelium von Anfang an einen dogmatischen Zweck zugeschrieben hatte und immer noch zuschrieb, so lang die Erinnerung an die petrinisch-paulinischen Lehrdifferenzen noch nicht erloschen war. Mit Recht stellt Hilgenfeld (Markus S. 116) auch die weitere Vermuthung auf, diese Bezeichnung des Markus als Urkunde für die Lehre des Apostels Petrus scheine aus dem Bestreben zu stammen, anderen „petrinischen" Schriften (εὐαγγέλιον, κήρυγμα, ἀποκάλυψις, περίοδοι Πέτρου) den Charakter authentischer Quellen für die Lehre des Petrus abzusprechen und statt dessen unsern Markus als die einzig wahre Quelle derselben zu behaupten, wie dieß eben im Interesse der universalistisch katholischen Petriner lag, welche jene antipaulinischen Produkte zu beseitigen und an ihre Stelle eine katholisch petrinische Schrift zu setzen wünschen mußten; je mehr man in Rom nach einer Vereinigung beider Richtungen strebte und doch fortwährend den Petrus als erste apostolische Auktorität und als Gründer der römischen Kirche betrachtete, desto mehr mußte man darauf bedacht sein, auch ein katholisch kirchliches Dokument der petrinischen Lehre zu haben, um so beide Momente, Katholicismus und petrinische Auktorität, zumal festhalten zu können. Zu einem solchen Dokumente bot sich in willkommener Weise, das in Folge seiner litterarischen Mängel etwas in Abgang gekommene Markusevangelium dar; dasselbe wurde mit Rücksicht auf Matthäus und Lukas zu dem Alles wohl geordnet und anschaulich erzählenden Ganzen umgestaltet, als welches wir es jetzt vor uns haben, und erhielt so theils in Folge seines Inhalts theils durch die interessante Lebendigkeit und Anschaulichkeit seiner Darstellung allmälig von Rom aus allgemeines kirchliches Ansehen, was um so leichter geschehen konnte, als es zugleich für Judenchristen und Doketen (S. 323) eine sehr willkommene Schrift war. — Aus dieser Annahme einer katholisirenden Umarbeitung eines petrinischen Evangeliums erklären sich uns auch die eigenthümlichen Erscheinungen, welche der Schluß 16, 9. ff. darbietet, in ganz befriedigender Weise. Diesen Schluß kennt nicht nur Irenäus (III. 10, 6.), sondern wahrscheinlich auch Justin (ap. mai. 45 τῷ λόγῳ τῷ ἰσχυρῷ ὃν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι

αὐτῶ ἐξελθόντες πανταχῶ ἐκήρυξαν, vergl. Mark. 16, 20 ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχῶ τῶ κυρίω συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων). Schon aus dieſem Grund iſt es wahrſcheinlich, daß er von Anfang an zu unſerem Markus gehörte, und dieß beſtätigt ſich auch durch ſeine geſchichtlichen, doktrinellen und ſprachlichen Eigenthümlichkeiten. Die abſichtliche Hervorhebung des beharrlichen Unglaubens der Apoſtel an die Auferſtehung hat im ganzen Evangelium ſeine Parallele an der überall hindurchgehenden hyperboliſchen Schilderung der πώρωσις der Jünger (4, 13. 40. 6, 52. 7, 18. 8, 17 ff. und beſonders 9, 10 καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, ein lediglich vom Schriftſteller zum Behuf der Hervorhebung jener πώρωσις gemachter Zuſatz, da ja die Apoſtel als Juden wohl wußten, was Todtenauferſtehung ſei); die ausdrückliche Erklärung über die univerſelle Beſtimmung des Evangeliums (welche auszuſprechen der Hauptzweck des ganzen Schluſſes war) iſt bereits 11, 17. 13, 10 durch eine von Matthäus abweichende Faſſung von Ausſprüchen Jeſu vorbereitet; die Worte V. 16 über die ſeligmachende Kraft des Glaubens und die Erinnerung an die ewige Verdammniß weiſen gleichfalls auf eigenthümliche Stellen des Evangeliums ſelbſt zurück (9, 19. 23. 44. ff.); die Hinweiſung auf den kräftigen Fortgang der Verbreitung des Reiches Gottes V. 20 iſt ganz Daſſelbe mit dem Gleichniß 4, 26—29, und die Wichtigkeit der Wunder ſowie namentlich der Dämonenaustreibungen zeigt uns denſelben Verfaſſer, von dem die ganze eigenthümliche Geſchichtsdarſtellung dieſes Evangeliums herrührt. Sprachlich erinnert πάσῃ τῇ κτίσει V. 15 an 13, 19 ἀπ ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς und 10, 6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως, ἐπὶ ἀῤῥώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν V. 18 an πολλοὺς ἀῤῥώστους 6, 13 und ὀλίγοις ἀῤῥώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν 6, 5, σημεῖα an 13, 22, τὸν λόγον V. 20 an 2, 2. 4, 14. Der Schluß gehört hienach dem zweiten Bearbeiter des Evangeliums an; erhebliche Differenzen zwiſchen ihm und der jetzigen ſprachlichen und ſachlichen Eigenthümlichkeit unſrer Schrift finden zu wollen iſt völlig vergeblich *).

*) Was das Einzelne betrifft (ſ. beſonders Fritzsche, Comm. in Ev. Marci p. 717. ff. und Meyer, Komm. zu Markus S. 174. ff.), ſo kann immerhin einige Verſchiedenheit des Sprachgebrauchs zugegeben werden, die eben beweist, daß der Verfaſſer von V. 9 an andern Quellen folgte als bisher. Aber auch dieſe Verſchiedenheiten im Ausdruck ſind ſehr unbedeutend. σάββατον hat auch Lukas ne-

Auch hatte unſer Markus nie einen andern Schluß, da derſelbe ſonſt ohne Zweifel von denjenigen Abſchreibern, welche den jetzigen nicht aufnehmen zu können glaubten, an ſeine Stelle geſetzt worden wäre (die nach V. 8 von einigen Urkunden geſetzten Worte *πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι᾽ αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας* ſind, wie namentlich die letzten Worte zeigen, eine noch viel ſpätere Ergänzung); die Weglaſſung des Abſchnittes in den meiſten Handſchriften beruht auf exegetiſchen und dogmatiſchen Gründen, ſofern nämlich die Worte *ἀναστὰς πρωΐ* V. 9 zu V. 2. ff., wo die Auferſtehung und ihre Zeit bereits berichtet iſt, nicht zu paſſen und ebenſo das Weitere (V. 17. 18.) Widerſprüche mit andern Darſtellungen zu enthalten ſchien (*ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ* Euseb. quaest. ad Marin. bei Mai. scr. vett. coll. I. p. 62.). Urſprünglich iſt aber der Schluß allerdings nicht, ſofern weder V. 9 zu V. 2 noch die von V. 9 an zu Tage tretende Vorausſetzung, daß Jeſus den Apoſteln in Jeruſalem erſchienen ſei (= Luk. 24, 13. ff.) zu 14, 28 (*προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*) und 16, 7 (id.) ſtimmen will. Dieſe Inkongruenz läßt ſich nur daraus erklären, daß der zweite Bearbeiter, von welchem V. 9. ff. herrührt, auch den eigentlich hiezu nicht mehr paſſenden Abſchnitt V. 1—8 (14, 28.) beibehielt, um mittelſt der V. 11 und 13 zwar nicht ausdrücklich bemerkten, aber klar genug angedeuteten Nichtbefolgung der Weiſung nach Galiläa zu ziehen, die den Jüngern ſchon

---

den *σάββατα* (18, 12. 24, 1.); *ἐκεῖνος* iſt hier gerade ſo gebraucht, wie 12, 4. 5. 7 (3, 24. 25), nämlich um die verſchiedenen Individuen, um welche es ſich V. 9—13 handelt, einander beſtimmter gegenüberzuſtellen; *πορεύεσθαι* ſteht V. 12 wohl mit Rückſicht auf Luk. 24, 13, V. 15 mit Rückſicht auf Matth. 28, 19, V. 10 aber einfach deßwegen, weil nicht *ἀπελθοῦσα*, wie Fritzſche will, ſtehen kann, da der Ort, wo Jeſus der Maria erſchien, nicht angegeben iſt (vergl. auch *εἰσπορεύεσθαι* 1, 21. 4, 19; *διαπορεύεσθαι* 2, 23; *συμπορεύεσθαι* 12, 1; *ἐκπορεύεσθαι* 10, 17.); *οἱ μετ᾽ αὐτοῦ γενόμενοι* (vergl. 3, 14 *ἵνα ὦσιν μετ᾽ αὐτοῦ*; 2, 25 *οἱ μετ᾽ αὐτοῦ* sc. *Δαυείδ*) ſteht, weil nicht blos die Eilf, ſondern auch die übrigen Jünger gemeint ſind (vergl. Meyer zu d. St.); *κύριος* V. 19 und 20 iſt ganz am Orte, weil hier von Jeſu als dem zu Gott erhöhten Herrn der Gemeinde die Rede iſt; bei den übrigen ſprachlichen Eigenthümlichkeiten des Abſchnitts hat Fritzſche ſelbſt gezeigt, daß ſie keineswegs zum Beweiſe gegen ſeine Aechtheit gebraucht werden können.

14, 28 gegeben war und deren Wiederholung 16, 7 ihnen auch jetzt trotz des anfänglichen Stillschweigens der Frauen (V. 8.) nicht unbekannt bleiben konnte, ein weiteres bezeichnendes Beispiel ihrer πώρωσις zu geben. Mit dem ursprünglichen Sinn der Erzählung war diese Auffassung allerdings im Widerspruch, denn ursprünglich oder im ältern Markus muß das προάγειν εἰς Γαλιλαίαν (besonders 14, 28) so gemeint gewesen sein, daß Jesus den Aposteln wirklich wie bei Matthäus in Galiläa erschien; aber der spätere Verfasser ließ sich hiedurch von seiner Kombination nicht abhalten, weil er es einmal darauf angelegt hatte, die Unerfaßbarkeit des μυστήριον des Werkes Christi für das menschliche Erkennen an dem Beispiel der Jünger recht scharf und schlagend zu schildern; es schien ihm vielmehr ganz passend, der Erzählung die Wendung zu geben, daß Jesus zuerst in Galiläa mit den Seinigen zusammenzutreffen beabsichtigt hatte (wie dieß bei Matthäus und im ältern Markusevangelium erzählt war), nachher aber in Folge ihrer völligen Glaubens- und Rathlosigkeit sogleich an Ort und Stelle (in Jerusalem) durch mehrfache persönliche Erscheinungen sie von seiner Wiederbelebung überzeugen mußte. Aus demselben Grunde wollte der spätere Bearbeiter auch das V. 8 von der kleingläubigen Furcht und Aengstlichkeit der Frauen Berichtete nicht beseitigen, sondern behielt es bei, obwohl er sich eine dieser Frauen dazu ausersehen hatte, durch eine ihr zu Theil gewordene Christophanie den ersten Schritt zur Ueberwindung des Unglaubens der ἑνδεκα geschehen zu lassen. Allerdings ist die V. 8 gegebene Darstellung der ängstlichen Furcht der Maria und ihrer Begleiterinnen mit der V. 9 folgenden Erzählung der ihr zu Theil gewordenen Erscheinung Christi so ganz und gar nicht durch irgend ein Zwischenglied, wie man es eigentlich mit Nothwendigkeit erwartete, vermittelt, daß gerade diese Zusammenhangslosigkeit von V. 8 und 9 der Hauptbeweis dafür zu sein scheint, daß mit letzterem eine ganz neue, mit dem Vorhergehenden nicht mehr zusammengehörige, von einem späteren Ergänzer des Evangeliums hinzugefügte Darstellung beginne, und nicht weniger läßt sich hiefür der Umstand anführen, daß V. 9 von Maria Magdalena so gesprochen wird, als ob im unmittelbar Vorhergehenden von ihr noch gar nicht die Rede gewesen wäre (τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, παρ᾽ ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια). Aber ein V. 8 und 9 mit einander vermittelndes Zwischenglied war in der That, wenn der Bearbeiter das V. 8 Gesagte einmal beibehalten wollte, sehr schwer zu finden und konnte ihm

in Betracht der Kürze der Darſtellung, die er auch hier wie im ganzen Evangelium einhalten wollte, entbehrlich ſcheinen, und was die über Maria gegebene geſchichtliche Notiz betrifft, ſo fand ſie offenbar erſt hier (nicht ſchon V. 1 und noch weniger 15, 40, wie Fritzſche und Meyer behaupten) ihren rechten Platz, ſofern es eben hier paſſend war, durch eine Erinnerung an die von Jeſu der Maria ſchon früher zu Theil gewordenen hohen Gnadenerweiſungen einen Aufſchluß darüber zu geben, warum gerade ſie dazu auserſehen worden ſei, die „erſte" Wiedererſcheinung des Auferſtandenen zu erhalten. Einen weiteren Grund für die Anſicht, daß der Abſchnitt V. 9. ff. ein mit dem Vorhergehenden gar nicht zuſammengehöriger ſpäterer Zuſatz ſei, ſcheinen die Anfangsworte ἀναστὰς δὲ πρωὶ πρώτῃ σαββάτου darzubieten, indem dieſelben auf den erſten Anblick allerdings ſo lauten, als wäre nicht bereits V. 6 und 2 von der Auferſtehung und von der Zeit, in welcher ſie erfolgt war, die Rede geweſen; wenn V. 1—8 und 9 von Einem und demſelben Schriftſteller herrührten, ſo hätte er, könnte man behaupten, ohne Zweifel eine ähnliche Verbindung, wie wir ſie in dem oben angeführten Schluſſe finden, μετὰ δὲ ταῦτα ἀυτὸς ὁ κύριος oder dgl., gewählt. Allein auch dieſes Bedenken erledigt ſich durch die Berückſichtigung der Tendenz des uns hier vorliegenden Auferſtehungsberichtes. Der Verfaſſer hat, wie ſchon bemerkt wurde, die Abſicht, den erſt ziemliche Zeit nach der Auferſtehung erfolgten galiläiſchen Chriſtophanien des ältern Evangeliums Erſcheinungen gleich an Ort und Stelle, gleich nach der Auferſtehung zu ſubſtituiren; aus dieſem Grunde ſcheint er abſichtlich das ἀναστὰς vor der erſten Erſcheinung wiederholt und (mit Rückſicht auf λίαν πρωΐ V. 2) die Zeitbeſtimmung πρωΐ πρώτῃ σαββάτου, die er ohne Zweifel nicht zu ἀναστάς, ſondern zu ἐφάνη gezogen wiſſen will, hinzugeſetzt zu haben, um damit beſtimmt der ältern Erzählung entgegenzutreten, welche die erſte Chriſtophanie erſt einige Zeit ſpäter (in Galiläa) erfolgen ließ. Wie wir im Briefe des Barnabas (τὴν ἡμέραν — ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς c. 15) und im vierten Evangelium (20, 1 πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης. V. 17 μή μου ἅπτου· οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα) das Beſtreben finden, die Auferſtehung und Erhöhung Chriſti möglichſt früh geſchehen zu laſſen, ſo iſt es auch hier, die Erſcheinungen Jeſu vor den Seinigen ſollen, ſtatt auf eine Zuſammenkunft in Galiläa verſchoben zu werden, ſogleich „nach der Auferſtehung" erfolgen (daher wohl

auch das ſtärkere πρώτῃ V. 9 ſtatt μιᾷ V. 2). Außerdem aber hat zu der abrupten Anfügung des Abſchnitts V. 9 ff. an den vorhergehenden gewiß zugleich der Umſtand mitgewirkt, daß der Verfaſſer auch hier ſchwerlich ohne den Vorgang von Quellen arbeitete, ſondern wahrſcheinlich eine ihm vorliegende ältere Darſtellung (etwa im Petrusevangelium, vgl. V. 12 mit Luk. 24, 13. ff., V. 13. 14 mit den Angaben Juſtin's über das Verhalten der Apoſtel nach der Kreuzigung S. 265 und mit Luk. 24, 21 ff.; V. 18 mit Luk. 10, 19 οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει κ. τ. λ.) benützte, obwohl mit ſelbſtſtändiger Verarbeitung, indem er ſeinem Pragmatismus gemäß ſehr genau die Stufenfolge, in welcher Jeſus ſeine Auferſtehung offenbart, fixirt; zuerſt erſcheint er einer einzelnen Perſon (V. 9); ſodann Zweien (V. 12) und endlich den Eilf (V. 14.), deren Unglaube nun eben dadurch in ſeiner ganzen tadelnswerthen Verſtocktheit erſcheint (ebd.), daß ſie dieſen vorhergehenden Erſcheinungen nicht geglaubt hatten, obgleich die zweite, weil ſie vor δύο μάρτυρες geſchehen war, bereits ſie zum Glauben hätte bewegen ſollen. Der Hauptgrund, aus welchem der zweite Bearbeiter die galiläiſche Ueberlieferung des Urmarkus beſeitigte, iſt ohne Zweifel der, daß zu ſeiner Zeit die Relation des Petrus- und Lukasevangeliums, welche die Chriſtophanien nach Jeruſalem verſetzt, die Oberhand gewonnen hatten daher ſie auch ins Nazaräerevangelium überging); bei Matthäus ließ man die ältere Erzählung ſtehen, weil eine Aenderung dieſes ſchon ſehr alten und verbreiteten apoſtoliſchen Evangeliums mißlich war, und weil man ſich wohl ſchon daran gewöhnt hatte, in die vielfachen Eigenthümlichkeiten dieſer urſprünglich für Judenchriſten beſtimmten Schrift (z. B. 10, 5. 6. 23.) ſich zu finden, wogegen bei einem neuen Evangelium, das wie das unſere vorzugsweiſe ein allgemein kirchliches, die verſchiedenen Darſtellungen ausgleichendes Werk werden ſollte, die einſtweilen in der Kirche vorherrſchend gewordene Relation mit aufgenommen werden mußte. Ebenſo aber ſcheint es, als habe der Bearbeiter die ältere Darſtellung, weil ſie einmal ſchon vorlag, gleichfalls nicht ganz beſeitigen gewollt und auch aus dieſem Grunde an der unvermittelten Verbindung zwiſchen V. 7. 8 und 9. ff. keinen Anſtoß genommen. Jener ältere Schluß ſtand wahrſcheinlich der urſprünglichen Kunde von den Ereigniſſen nach der Auferſtehung (1 Kor. 15) ſogar noch näher als Matth. 28. Die Worte ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ ſehen ganz darnach aus, wie wenn ſie durch den Gegenſatz gegen eine andere Darſtellung hervorgerufen

wären, in welcher nicht Maria, ſondern ein Anderer und zwar wahrſcheinlich Petrus (1 Kor. 15, 5. Luk. 24, 34) die erſte Erſcheinung Chriſti erhalten hatte. Wahrſcheinlich war (ähnlich wie Matth. 28, 9. 10), weil der Befehl des Engels unwirkſam geblieben war (V. 8.), Jeſus ſelbſt mit einer Erſcheinung vor Petrus (vgl. V. 7.) dazwiſchengetreten, in Folge welcher ſich nun die geſammte Jüngerſchaft nach Galiläa aufmachte, damit dort nun auch den Uebrigen eine oder mehrere Erſcheinungen Jeſu zu Theil würden (vgl. 1 Kor. 15, 6. 7. Matth. 28, 16 ff.) *). Die hervorſtechende Stellung, die Petrus in dieſer Erzählung einnahm, mochte für den ſpätern Bearbeiter ein Grund weiter ſein, dieſelbe durch eine andere zu erſetzen und ſtatt ihrer auch den Petrus unter die ἄπιστοι μαθηταί V. 14 miteinzuſchließen. —

Genauere Beſtimmungen über die Abfaſſungszeit des Evangeliums laſſen ſich nur bis auf einen gewiſſen Grad aus einigen Stellen, deſſelben ableiten, die namentlich ſo viel zeigen, daß es ſpäter iſt als das erſte Evangelium. Kap. 9, V. 1 iſt an die Stelle der Worte Matth. 16, 28 εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ der Ausdruck geſetzt ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει, d. h. bis das Reich Gottes Kraft gewonnen hat, zu einer Macht auf Erden geworden iſt, ein Beweis, daß der Verfaſſer ſich ſchon genöthigt ſah, die Paruſie weiter hinauszuſetzen als Matth. 16. Daſſelbe iſt der Fall 13, 24, wo es ſtatt εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν κ. τ. λ. vielmehr ganz allgemein ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην heißt. V. 21 und 22 ſind zwar die Weiſſagungen von Matth. 24, 24 über ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται mitaufgenommen (falls nämlich nicht mit Tiſchendorf ψευδόχριστοι zu ſtreichen iſt), aber unter Weglaſſung mehrerer konkreter Züge (ſ. Matth. V. 26), ſo daß man dieſelben (wie es auch der römiſche Urſprung des Evangeliums mit ſich bringt) nicht mehr auf jüdiſche Verhältniſſe beziehen kann, ſondern annehmen muß, der Verfaſſer habe ſie aus Matthäus als vaticinia auf eine, für ihn ſelbſt erſt zukünftige Zeit, als rein

*) Aus dem hier und S. 354. f. Bemerkten geht hervor, daß das Markusevangelium urſprünglich (von 1 Kor. 15 abgeſehen) die älteſte Tradition über die Auferſtehung enthalten haben muß, und daß es für die Geſchichte ſehr zu bedauern iſt, daß dieſelbe uns nur noch theilweiſe (bis V. 8) vorliegt.

prophetiſche Züge der letzten Epoche vor der Paruſie beibehalten. Die Worte ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην ſcheinen nun freilich ſo zu lauten, als ob der Verfaſſer der Zerſtörung Jeruſalems doch nicht ſehr ferne ſtände; auch hat er V. 30 den Ausſpruch ὃ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις ὧν πάντα ταῦτα γένηται (wie Matth. 24, 34); die Apoſtel zwar werden nach 9, 1 die Paruſie nicht mehr erleben, aber ſo bald ſoll ſie doch erfolgen, daß noch ſonſtige Zeitgenoſſen Jeſu ſelbſt vorhanden ſind, wenn ſie eintritt. Allein auf der andern Seite iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß die ganze Faſſung der eſchatologiſchen Reden bei Markus (ganz anders als Luk. 21) darauf hinzielt, doch immer wiederum die Nähe des Weltendes, die Gewißheit, daß es nicht lange auf ſich warten laſſen werde, feſtzuhalten, was namentlich in den ſtarken Aufforderungen zur Wachſamkeit (V. 33—37) hervortritt. Je mehr der Verfaſſer es (wie 2 Petr. 3, 5. ff.) für nöthig hielt, daran zu erinnern, daß das Ende möglicherweiſe jeden Augenblick eintreten könne (V. 35. 37), deſto weniger konnte er geneigt ſein, zwiſchen der Zerſtörung Jeruſalems und der Paruſie ausdrücklich eine lange Zwiſchenzeit zu ſetzen oder den (auch von Lukas beibehaltenen) Spruch V. 30 zu unterdrücken, und man darf daher aus V. 24 und 30 keineswegs ſchließen, daß er der Zerſtörung Jeruſalems noch ſehr nahe geſtanden ſei. Auch hält ſich Markus in keinem Abſchnitte ſo genau an Matthäus, als in dieſem, wie wenn er es darauf anlegen wollte, gerade hier bei dieſem wichtigen Gegenſtande die Ermahnungen und Warnungen Jeſu ganz in ihrer urſprünglichen Geſtalt wiederzugeben. Das Verhältniß des Markus zu Lukas bietet keinen nähern Anhaltspunkt für die Beſtimmung der Zeit des Erſtern dar, als daß er erſt einige Zeit nach ihm geſchrieben haben kann. Zu Juſtin's Zeit war das Markusevangelium bereits anerkannt und in kirchlichem Gebrauch, daher man es keinenfalls unter die erſten Jahrzehente des zweiten Jahrhunderts herabſetzen darf. Andrerſeits aber gebraucht es der Brief des Klemens noch nicht, da in dem Citat Kap. 46 (S. 359) zwar Anklänge an Matthäus, Lukas und das marcioniti ſche Evangelium (das auch das εἰ μὴ ἐγεννήθη hatte), nicht aber an den jetzigen Markus ſich vorfinden, obwohl man gerade in dieſem römiſchen Briefe eine Benützung dieſes Evangeliums, wenn es ſchon verhanden war, erwarten ſollte. Ebenſo beweist die Unbekanntſchaft des papianiſchen Presbyters mit dem verbeſſerten Markus, daß derſelbe in den erſten Jahrzehenten des zweiten Jahr-

hunderts wenigstens außerhalb Roms noch nicht bekannt, und 16, 15—20, daß zur Zeit seiner Abfassung das Christenthum schon sehr weit nach allen Seiten verbreitet und von der Beschränkung der Missionsthätigkeit der meisten Urapostel auf das Judenthum so wenig als bei Justin (ap. mal 39. 45) noch irgend eine Erinnerung vorhanden war. Die bei Markus weder ausgesprochene noch bekämpfte Lehre von der übernatürlichen Empfängniß führt in eine Zeit, in welcher dieselbe noch nicht Kriterium kirchlicher Rechtgläubigkeit, aber bereits Gegenstand von Verhandlungen hierüber geworden war. Die Bestimmtheit, mit welcher der Verfasser (1, 1) der Hereinziehung dieser Frage in das Gebiet der evangelischen Geschichte entgegentritt, zeigt deutlich genug, daß dieselbe schon dogmatische Wichtigkeit erhalten hatte, aber andrerseits auch, daß man zu seiner Zeit sie noch umgehen zu können glaubte (wie dieß freilich sogar noch Justin thut dial. 48). Zu weit darf das Markusevangelium auch deßwegen nicht herabgesetzt werden, weil nach 15, 21, als es geschrieben wurde, die Erinnerung an bedeutendere Mitglieder der ältesten Gemeinde noch lebendig gewesen zu sein scheint. Ebenso fällt es (S. 374) wahrscheinlich noch vor den Hirten des Hermas, der geschrieben sein muß, ehe die Gnosis in weitern Kreisen Aufsehen und Verbreitung erlangt hatte (da er sie sonst gewiß bestimmt bekämpft hätte). Kurz in's erste Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts, aber auch nicht früher als in diese Zeit, wird unser jetziges Evangelium am sichersten zu setzen sein. Irenäus (III. 1) weiß es noch nicht anders, als daß Markus erst nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus geschrieben habe (was auf die Urschrift bezogen nicht unrichtig ist); je mehr die spätere Sage das Bestreben zeigt, das Evangelium weiter hinauf, in die Lebenszeit des Petrus selbst, zu rücken, desto näher wird dadurch die Vermuthung gelegt, daß man noch längere Zeit hindurch unbequeme Erinnerungen an die späte Entstehung desselben mehr und mehr zu verwischen suchte, und daß folglich ursprünglich auch im Bewußtsein der Kirche selbst unser Evangelium keineswegs der frühen Zeit angehörte, die ihm seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts angewiesen worden ist.

# Endergebniß.

Die bisher an jedem unſrer Evangelien einzeln geführte Unterſuchung ihres Urſprungs hat uns in Betreff der Art und Weiſe und der Zeit ihrer Entſtehung eine Reihe von Ergebniſſen geliefert, welche wir hier noch der Hauptſache nach zuſammenzufaſſen haben, theils um eine beſtimmtere Anſchauung davon zu geben, wie ſich von ihnen aus der Entwicklungsgang der ältern evangeliſchen Litteratur darſtellt, theils um dieſelben mit denjenigen Momenten der Geſammtentwicklung des erſten und zweiten chriſtlichen Jahrhunderts in Verbindung zu ſetzen, von welchen wir glauben, daß ſie zur Bewährung ihrer Richtigkeit dienen können.

Was zuvörderſt die Art und Weiſe der Entſtehung der Evangelien betrifft, ſo haben ſich uns bei allen drei die zwei Punkte als wahrſcheinlich ergeben, daß ſie ihrem geſchichtlichen Theile nach mehr oder weniger bald nach der apoſtoliſchen Zeit aus der mündlichen Ueberlieferung entſtanden ſind, und daß ſie ihre erſte Grundlage an ſchriftlichen Aufzeichnungen der Reden Jeſu haben, welche zum Theil noch in die apoſtoliſche Zeit ſelbſt zurückgehen. Unter dieſen beiden Punkten bedarf der erſte am allerwenigſten noch einer nähern Begründung, da die in den Evangelien vorliegende Geſchichtserzählung noch ſo vollkommen deutlich den Charakter einer kompilatoriſchen Sammlung einzelner beſonders denkwürdiger Ereigniſſe (daher ſchon bei Juſtin der ganz paſſende Name ἀπομνημονεύματα) an ſich trägt und auf nichts weniger Anſpruch hat und macht als darauf, eine ſtreng kontinuirlich fortſchreitende, den Faden der Geſchichte ohne Unterbrechung verfolgende (biographiſche) Darſtellung zu ſein. Selbſt der dritte Evangeliſt, der eigentlich eine ſolche zu geben wünſchte, war ſchon nicht mehr im Stande, dieſes ſein Vorhaben durchzuführen; auch ſeine Erzählung iſt voll von Lücken, Unterbrechungen, leeren Zwiſchenräumen, auch er weiß aus dem öffentlichen Leben Jeſu immer nur Einzelnes, was an dieſem und jenem Tage geſchehen ſei, auszuheben, auch er ſtellt ſolche

einzelne Ereigniſſe noch ſo oft in einer Ordnung neben einander, in welcher man das Band erkennt, das dieſelben einſt in der mündlichen Erzählung an einander angereiht und zuſammengehalten hatte, nämlich in einer nicht ſowohl geſchichtlichen als ſachlichen Ordnung, gerade ſein obwohl auf Vollſtändigkeit und Genauigkeit ausgehendes Evangelium gibt ſo Vieles ganz fragmentariſch wieder, berührt ganz kurz Perſonen und Ereigniſſe, die ihm in irgend einer Beziehung der Aufbewahrung werth erſcheinen, ohne auch über die weiteren Umſtände Aufſchluß zu geben, durch welche der Leſer erſt eine vollſtändigere Belehrung oder eine klarere Vorſtellung über ſie ſelbſt und über ihren ſonſtigen Zuſammenhang mit der Geſchichte Jeſu erhielte (7, 11. ff. 36. ff. 8, 2. f. 9, 51. ff. 10, 1—20. 38. ff. 13, 1. 31. 19, 1. ff.), auch er weiß z. B. aus den Unterredungen Jeſu mit ſeinen Jüngern am letzten Mahle und ebenſo aus den Ereigniſſen nach der Auferſtehung nur Einzelnes, Unvollſtändiges, ſtückweiſe an einander Gefügtes beizubringen, auch er gibt nirgends eine umfaſſende, in ſich ſelbſt klar und lückenlos zuſammenhängende Geſammtanſchauung weder des Ganzen der evangeliſchen Geſchichte noch einzelner Hauptpartien derſelben. Kurz alle ſynoptiſchen Evangelien, ſelbſt das dritte nicht ausgeſchloſſen, ſind ſtreng genommen nichts als ſchriftliche Fixirungen einer Ueberlieferung, die eine Zeit lang blos in der Form mündlicher Erzählung ſich fortgepflanzt hatte, nur mit der nähern Beſtimmung, daß ſie ſchon nicht mehr der urſprünglichſte Ausdruck derſelben ſind, ſondern ihre Darſtellung bereits durch eine ihnen vorangegangene erſtmalige ſchriftliche Geſtaltung des traditionellen Stoffes (nach unſerer Anſicht den ältern Markus) vermittelt iſt. Daß dieſe Annahme einer längere Zeit hindurch blos mündlich ſich forterhaltenden Ueberlieferung durch Alles, was wir ſonſt über die damalige jüdiſche und chriſtliche Sitte in dieſer Beziehung wiſſen, und durch einzelne Andeutungen neuteſtamentlicher Schriftſteller über die Fortpflanzung der Hauptthatſachen des Evangeliums auf dem Wege der „παράδοσις" (1. Kor. 7. 11. 15. Hebr. 2, 3. 4) in völlig ſicherer Weiſe beſtätigt wird, iſt ſchon von Andern (beſonders von Gieſeler) in ſo erſchöpfender Weiſe nachgewieſen worden, daß es überflüſſig wäre alles hieher Gehörige noch einmal zu wiederholen. Nicht das Leben und die einzelnen Lehren Jeſu waren es, was den Inhalt der Predigt des Evangeliums durch die Apoſtel und ihre Mitarbeiter bildete, ſondern die mit der Erſcheinung ſeiner Perſon gegebene und von ihm ſelbſt verkündigte

Nähe des Gottesreiches, die in ihm endlich erſchienene Erfüllung der altteſtamentlichen Meſſiashoffnung, die an ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung ſich knüpfende Erlöſung der Menſchheit aus ihrem bisherigen elenden und ſündhaften Daſein. Wie die Thätigkeit Jeſu ſelbſt ganz aufging in der Verkündigung der βασιλεια θεϋ und in der Gründung eines Jüngerkreiſes, durch welchen dieſelbe eine möglichſt weite Verbreitung erhalten ſollte, ſo war auch der Hauptgegenſtand der apoſtoliſchen Predigt und der Hauptinhalt des durch ſie geſtifteten chriſtlichen Glaubens unter Juden und Heiden eben dieſe neue Ordnung der Dinge, dieſe neue Geſtaltung des Verhältniſſes der Menſchheit zu Gott, welche von der Perſon Chriſti ausgegangen war und immer noch ausgehen ſollte, und in Folge hievon war es denn auch nicht anders möglich, als daß erſt geraume Zeit nach der erſten Verbreitung des Chriſtenthums die Bedingungen einer ſpeciellern, litterariſchen Beſchäftigung mit der Geſchichte und dem Einzelnen der Lehre ſeines Stifters eintreten konnten. Dieſe Bedingungen waren zweifacher Art. Einmal mußte im Allgemeinen ein näheres Intereſſe für die Perſönlichkeit Jeſu, für die Verhältniſſe, unter denen er auftrat, für die einzelnen Handlungen und Begebenheiten ſeiner Geſchichte, für die einzelnen Hauptpunkte ſeiner Lehre vorhanden ſein, ehe es zu einer evangeliſchen Geſchichtſchreibung kommen konnte; ein ſolches Intereſſe aber konnte überall nur allmälig entſtehen, da in der erſten chriſtlichen Zeit die Beſchäftigung mit den durch das Evangelium eröffneten Ausſichten in die Zukunft, das tiefere Eindringen in die bis jetzt noch nicht zu voller Beſtimmtheit geſtalteten Hoffnungen, die es in den Gemüthern erweckte, das Streben nach einem klareren Verſtehen und Begreifen der neuen religiöſen Anſchauung aller Dinge, in welche man mit Einem Male hineinverſetzt war, die Geiſter auf's Lebhafteſte in Anſpruch nahm und ihnen eine ganz andere Richtung als auf das Vergangene, auf das blos Geſchichtliche, nämlich die Richtung auf das Erkennen der Zukunft und auf religiöſe Spekulation überhaupt gegeben hatte, daher denn auch in den erſten Jahrzehenten des Chriſtenthums wohl προφητεῖαι, ἀποκαλύψεις, γλῶσσαι, διδαχαὶ, nicht aber wie ſpäter ἀναγνώσεις aus Evangelienbüchern den Gegenſtand des Gottesdienſtes in Gemeindeverſammlungen bildeten. Fürs Zweite aber war zu einer evangeliſchen Geſchichtſchreibung die Zeit erſt dann gekommen, wenn die nähere Reflexion auf die Frage hervortrat, in welchem Verhältniſſe das Einzelne der geſchichtlichen, irdiſchen Per-

ſönlichkeit und Wirkſamkeit Jeſu zu ſeiner Würde als Χριστός, zu ſeiner höhern übermenſchlichen Natur geſtanden ſei; erſt wenn dieſe Reflexion, theils durch die nothgedrungene Vertheidigung des Glaubens an Jeſus gegen feindliche Angriffe (namentlich von jüdiſcher Seite), theils durch den Entwicklungsgang der chriſtlichen γνῶσις ſelbſt, die naturgemäß endlich auch an dieſem Punkte ankommen mußte, erwacht war, erſt dann konnte ein ſyſtematiſcheres Streben nach vollſtändigerer Kenntnißnahme von der Geſchichte Jeſu und damit ein Bedürfniß nach einer eigentlichen evangeliſchen Geſchichte entſtehen, und auch dieſes Bedürfniß ſcheint erſt dann zu einer ſchriftlichen Fixirung dieſer Geſchichte geführt zu haben, als die Zeit gekommen war, in welcher es nicht mehr durch mündliche Berichte von Augenzeugen befriedigt werden konnte. Außerdem aber mußten zu einer beſtimmtern und zwar insbeſondere zu einer ſchriftſtelleriſchen Befaſſung mit dem Urſprunge des Chriſtenthums auch noch andere, aus der Entwicklung des erſten Jahrhunderts hervorgehende Motive mitwirken, nämlich theils die Tendenz aus der Ungewißheit und Meinungsverſchiedenheit, welche durch den Gegenſatz und Kampf verſchiedener Richtungen innerhalb der apoſtoliſchen Lehre entſtanden war, durch ein Zurückgehen auf die Lehre des Meiſters ſelbſt herauszukommen, theils das Beſtreben der chriſtlichen Lehre überhaupt einen beſtimmtern, poſitivern Ausdruck, einen feſtern Beſtand zu geben, als ſie ihn in den Zeiten der erſten, zwar höchſt lebendigen und ſchöpferiſchen, aber doch noch form- und geſtaltloſen Glaubensbegeiſterung gehabt hatte; wenn einmal dieſes Bedürfniß nach einer objektiven, über die Unterſchiede individueller Anſichten übergreifenden, das Weſentliche ein für allemal in allgemein gültiger Weiſe feſtſtellenden Fixirung des chriſtlichen Glaubensinhalts (das Bedürfniß nach ἀσφάλεια Luk. 1, 4) hervorgetreten war, dann war auch die Zeit gekommen, in welcher die unſichere, ſchwankende und zudem zu gleichförmiger allgemeiner Verbreitung ganz und gar nicht geeignete mündliche Ueberlieferung nicht mehr genügte, ſondern eine ſchriftliche Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte und Lehre nothwendig wurde. Allein auch dieſes Bedürfniß machte ſich, wie die Briefe des neuen Teſtaments und die an evangeliſchen Citaten noch ſo armen ältern Schriften der apoſtoliſchen Väter zeigen, erſt ſeit dem Ende des apoſtoliſchen Zeitalters geltend; die λόγια des Matthäus, die älteſte Schrift, in welcher daſſelbe ſeine Befriedigung fand, können, wie wir früher geſehen haben, erſt in dieſe ſpätere Epoche

geſetzt werden, und nicht anders verhält es ſich, ſogar nach der kirchlichen Ueberlieferung ſelbſt, mit dem zunächſt an jene ſich anreihenden Markusevangelium. Unter dieſen Umſtänden war es nicht anders möglich, als daß die evangeliſche Geſchichte und Lehre geraume Zeit hindurch der Fortpflanzung durch eine blos mündliche Tradition überlaſſen blieb und daher auch die endlich aus letzterer entſtehenden Evangelienſchriften nichts Anderes als Zuſammenfaſſungen und Verarbeitungen des traditionellen Geſchichtſtoffes werden konnten, die ſich von dieſem letztern nur dadurch unterſchieden, daß ſie immer auch von beſtimmten litterariſchen und doktrinellen Geſichtspunkten aus unternommen wurden, durch welche jedes der Evangelien ſeinen eigenthümlichen Charakter in formeller und materieller Beziehung erhalten hat. Man könnte nun hiegegen freilich einwenden wollen, daß alle jene Momente, aus welchen wir im Obigen eine verhältnißmäßig erſt ſehr ſpäte Entſtehung eines evangeliſchen Schriftthums abgeleitet haben, ſich ebenſogut auch gegen das Vorhandenſein einer demſelben vorangehenden ſpeciellern Tradition über Lehre und Geſchichte Jeſu gebrauchen laſſen; man könnte ſchließen, wenn wirklich in den erſten Jahrzehenten das Intereſſe des Geiſtes ganz dem objektiven Inhalte des Chriſtenthums und insbeſondere der zukünftigen Vollendung der Dinge zugewandt war, oder wenn in dieſer Zeit die Reflexion des chriſtlichen Geiſtes auf ſich ſelbſt, auf ſeinen Urſprung, auf das Verhältniß der Perſon und Thätigkeit ſeines Stifters zur meſſianiſchen Idee noch durchaus fehlte, ſo konnte ſich auch keine Ueberlieferung hierüber von ſo reichem und konkretem Inhalte bilden, daß aus ihr ſpäterhin Schriften entſtehen konnten, die ſich ſo ſehr in's Einzelne der Lehre und Geſchichte Jeſu einlaſſen wie unſre Evangelien. Allein — davon ganz abgeſehen, daß die in ihnen gegebene geſchichtliche Darſtellung doch ſehr unvollſtändig und lückenhaft iſt — untergehen konnte die Erinnerung an die Hauptlehren und = Begebenheiten, die zur evangeliſchen Geſchichte gehörten, der Natur der Sache nach niemals, ſo lange Zeitgenoſſen Jeſu lebten, und ebenſo wenig war es möglich, daß auf dem Schauplatz dieſer Geſchichte ſelbſt, d. h. daß in Paläſtina dieſe Erinnerung nicht immer noch eine namhafte Zahl theils mehr theils weniger bedeutender Ausſprüche und Ereigniſſe aufbehalten hätte, ſofern hier der außerordentliche Eindruck der Perſönlichkeit des Stifters noch lange genug nachwirken mußte, um das Andenken an ſeine meſſianiſche Wirkſamkeit ſtets lebendig zu erhalten. Daß es

aber eben die paläſtinenſiſche, und zwar theils die galiläiſche theils neben ihr auch die judäiſche Ueberlieferung war, aus welcher ſpäter unſre ſynoptiſchen Evangelien hervorgingen, haben wir früher bei der Unterſuchung ihrer Quellen durch zahlreiche Beweiſe beſtätigt gefunden, welche hinreichen, um dieſe Anſicht über ihren Urſprung als eine vollkommen ſichere und unzweifelhafte erſcheinen zu laſſen. Wie ſehr endlich die Entſtehung der Evangelien aus der Ueberlieferung durch das gegenſeitige Verhältniß ihrer Darſtellungen unterſtützt wird, ſofern nämlich ihre vielen Abweichungen von einander neben ihrer Uebereinſtimmung im Ganzen und Großen uns mit Nothwendigkeit auf eine in der Hauptſache gleichartige, im Einzelnen aber doch vielfache Unterſchiede und Schwankungen darbietende Quelle zurückführen, welche nur in der Tradition und zwar in einer nach einem beſtimmten gleichförmigen Typus ſich ausbildenden und doch innerhalb deſſelben manche Differenzen zulaſſenden Lokal- oder Landestradition geſucht werden kann: dieß bedarf keiner nähern Ausführung mehr, da wir früher oft genug geſehen haben, wie das gegenſeitige Verhältniß der verſchiedenen evangeliſchen Berichte an ſo vielen Stellen (neben den innern, dogmatiſchen Motiven) nur durch die Vorausſetzung erklärt werden kann, daß den Verfaſſern verſchiedene und abweichende Formen einer im Ganzen doch wiederum identiſchen Ueberlieferung vorgelegen haben. — Wenn hienach die Entſtehung der evangeliſchen Geſchichtſchreibung aus der Tradition vollkommen mit Allem zuſammenſtimmt, was uns über die älteſte Entwicklung des Chriſtenthums und ſeiner Litteratur bekannt iſt, ſo gilt Dieß insbeſondere auch von der Abfaſſungszeit, die wir den Evangelien zuweiſen müſſen. Wir konnten ſie einerſeits nicht früher ſetzen als in die Jahre 70—80, andrerſeits aber auch nicht ſpäter als in die Jahre 100—110; ſie gehören hienach ſchon nicht mehr in die erſte Periode des vorkatholiſchen Chriſtenthums, ſondern bereits in die zweite oder nachapoſtoliſche, ſie fallen aber deßungeachtet noch vor die Zeit der großen kirchlichen Bewegungen, aus welchen im zweiten Jahrhundert die katholiſche Kirche hervorgegangen iſt. Von dieſen beiden Zeitbeſtimmungen müſſen wir die eine ebenſo wahrſcheinlich finden als die andere. Die apoſtoliſche Zeit haben unſre Evangelien ſchon hinter ſich, da es ſich ſonſt nicht erklären ließe, daß ihre Angaben ſogar über die Namen und perſönlichen Verhältniſſe einiger der Zwölf bereits unſicher und abweichend, und daß in ihnen nicht nur manche Partien der Geſchichte Jeſu, ſondern ſogar die Apoſtel

ſelbſt hie und da bereits Gegenſtand der Sage geworden ſind. Nicht minder gewiß iſt es, daß die Zerſtörung Jeruſalems bereits ziemlich weit hinter ihrer Abfaſſung zurückliegt, und ebendamit auch dieß, daß unſre Evangelienlitteratur ſich zuerſt in einer Zeit bildete, in welcher der frühere ruhige Beſtand des älteſten Chriſtenthums in Paläſtina aufgelöst, die Urgemeinde aus ihrem Stammlande großentheils vertrieben und nach verſchiedenen Seiten hin aus einander geſprengt war; auch dieſe beiden Ergebniſſe haben die größte Wahrſcheinlichkeit für ſich, da der mit dieſer Wendung der Dinge ſich vollendende Sieg des Chriſtenthums über das Judenthum einen Hauptanſtoß dazu geben mußte, auf die Kämpfe des erſtern gegen das letztere und zwar vor Allem auf den großen Kampf, den der Stifter ſelbſt im Leben und Sterben gegen die jüdiſche Hierarchie geführt hatte, einen geſchichtlichen Rückblick zu werfen, und da ebenſo die Zerſtreuung der Urgemeinde am eheſten endlich dazu führen konnte, von der bisherigen (jüdiſchen) Gewohnheit blos mündlicher Ueberlieferung abzugehen, die noch vorhandenen Erinnerungen an die Perſon und Thätigkeit Jeſu zu ſammeln, und ſie durch ſchriftliche Zuſammenſtellung theils der Vergeſſenheit zu entreißen theils auch in weitere Kreiſe zu verbreiten, auf welches Letztere das paläſtinenſiſche Judenchriſtenthum jetzt eben durch jene gewaltſame Auflöſung der israelitiſchen Theokratie und Nationalität hingewieſen war. Auf der andern Seite aber dürfen die ſynoptiſchen Evangelien auch nicht zu weit über die apoſtoliſche Periode herab, z. B. in die hadrianiſche oder in noch ſpätere Zeiten geſetzt werden; es würde dieß ſchon mit dem Umſtande im Widerſpruche ſtehen, daß die evangeliſchen λόγια bei Klemens und Barnabas als etwas längſt Bekanntes nnd die Evangelienſchriften ſelbſt bei Papias ſogar als etwas ſchon Veraltetes erſcheinen, das längſt keine Anziehungskraft, wie ſie neuentſtandenen Litteraturprodukten eigen iſt, auf die Gemüther mehr ausübte, ſondern bereits wiederum der immer noch lebendigen mündlichen Ueberlieferung gegenüber in den Hintergrund zu treten begann. Ebenſo ſetzen die Syſteme und Schriften der älteſten Gnoſtiker, wie z. B. des Baſilides, bereits das Vorhandenſein unſers ſynoptiſchen Evangelientypus voraus, und nicht minder erſcheint bei Juſtin dem Märtyrer die gottesdienſtliche Vorleſung der Evangelien als eine überall verbreitete, ſchon längſt eingebürgerte, keineswegs erſt jetzt in Aufnahme kommende Sitte. Daß nicht nur das Evangelium des Matthäus, ſondern auch das des Lukas einer Epoche angehört, in welcher

das Judenchriſtenthum theils noch die vorherrſchende theils wenigſtens eine mit dem Heidenchriſtenthum gleichberechtigte Macht innerhalb der Chriſtenheit war, und daß ſogar das des Markus, obwohl es ſchon an der Grenze dieſer Epoche ſteht und obwohl es unter allen am entſchiedenſten das eigentlich katholiſche Evangelium iſt, doch immer noch das Beſtehen des Judenchriſtenthums innerhalb der Kirche vorausſetzt, iſt früher im Einzelnen nachgewieſen worden, und es wird dieß namentlich auch dadurch beſtätigt, daß in den Synoptikern von der Logosidee, welche der vierte Evangeliſt an die Spitze ſeiner Schrift ſtellt, noch keine Spur vorhanden iſt, eine Thatſache, die nur durch die Annahme ihre Erklärung findet, daß ſie einer Zeit, in welcher jene Idee noch nicht Gegenſtand dogmatiſcher Erörterung geworden war, d. h. keiner andern als der vorgnoſtiſchen, vorjuſtiniſchen Zeit, ihren Urſprung verdanken. Sodann iſt auch an den Umſtand zu erinnern, daß es in der That etwas Unwahrſcheinliches hätte, wenn die judenchriſtliche Richtung einer- und die pauliniſche andrerſeits erſt gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts die ihrem Standpunkt entſprechenden Evangelien erhalten, und wenn ebenſo die evangeliſche Geſchichte und Lehre ſelbſt erſt ſo ſpät eine befriedigende, für ſpätere Zeiten muſtergültige Darſtellung gefunden haben ſollte, wie ſie in unſern Synoptikern vorliegt; gerade je mehr man auf die Anerkennung der Thatſache dringen muß, daß die vorkatholiſche Periode des Chriſtenthums eine Zeit der regſamſten und vielſeitigſten religiöſen Entwicklung war, deſto auffallender müßte man es finden, daß dieſe Entwicklung nicht auch auf dem ſo wichtigen Gebiete der Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte und Lehre ſchon im erſten Jahrhundert wirkſam und ſchöpferiſch geweſen ſein und der Nachwelt ſchriftliche Denkmale von ſich hinterlaſſen haben ſollte.

Als ein weiteres Hauptmoment unſerer Ergebniſſe über die Entſtehung der ſynoptiſchen Evangelien wurde oben der Umſtand bezeichnet, daß ſie aller Wahrſcheinlichkeit nach ihre erſte Grundlage an ſchriftlichen Aufzeichnungen der Lehren und Reden Jeſu haben. Auch für dieſe Annahme ſprechen verſchiedene geſchichtliche Data und Analogien, welche uns die Geſchichte des älteſten Chriſtenthums darbietet. Je mehr auf der einen Seite die Ausſichten in die meſſianiſche Zukunft, auf der andern die Streitigkeiten über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum, über die Gültigkeit des Geſetzes, über Glauben und Werke (und bei der jüdiſchen Chriſtenheit über das Verhältniß der Bekenner Chriſti zum

herrſchenden phariſäiſch-rabbiniſchen Judenthum) die Schwerpunkte bildeten, um welche ſich das religiöſe Leben des erſten Jahrhunderts bewegte, deſto natürlicher iſt es, daß zunächſt die Lehre des Stifters Dasjenige war, worauf die allmälig ſich bildende chriſtliche Litteratur ihre Richtung nahm. Aus der Geſchichte des Lebens und der Wirkſamkeit Jeſu ließ ſich über alle dieſe Punkte nichts oder nur wenig Sicheres abnehmen, während ſeine Lehre über dieſelben Aufſchlüſſe genug in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit und zudem in einer Klarheit, Schärfe und kräftigen Beſtimmtheit darbot, welcher ſich aus ſpätern, auch aus apoſtoliſchen Darſtellungen nichts auch nur entfernt an die Seite ſtellen ließ; ebenſo konnte das (allen Evangelien zu Grund liegende) apologetiſche Intereſſe für eine auf das Einzelne ſeines Lebens und Wirkens eingehende geſchichtliche Darſtellung Jeſu als des Meſſias oder Sohnes Gottes ſeinen Höhepunkt, von welchem aus eine Geſchichtſchreibung wie z. B. die des Matthäusevangeliums möglich wurde, erſt dann erreichen, wenn das Chriſtenthum bereits eine die nähere Aufmerkſamkeit ſeiner jüdiſchen (und heidniſchen) Gegner auf ſich ziehende, den alten Religionen in ſeiner ganzen weltgeſchichtlichen Bedeutung gegenübertretende, ihre Feindſchaft gegen ſich herausfordernde und dadurch hinwiederum zur Selbſtvertheidigung nach außen aufgeforderte Macht geworden war, wogegen die Lehre Jeſu ſchon lange vorher ſowohl für das religiöſe Leben Glauben und Hoffen ſeiner Bekenner als auch für die Entſcheidung jener ſpeciellern dogmatiſchen Fragen, um deren Erledigung es ſich ſeit dem Auftreten des Apoſtels Paulus handelte, eine unmittelbar praktiſche Bedeutung hatte; und zudem bildeten die Lehren und Reden Jeſu dasjenige Element der evangeliſchen Ueberlieferung, deſſen Aufbehaltung, Sammlung und überſichtliche Zuſammenſtellung mit weit weniger Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, als eine Darſtellung ſeiner Geſchichte, über welche zu vollſtändigen, ſichern und beglaubigten Nachrichten zu gelangen der Natur der Sache nach viel ſchwieriger ſein mußte, als über die großentheils öffentlich gehaltenen und in jedem Falle weit leichter richtig und vollſtändig aufzufaſſenden und fortzupflanzenden Lehrvorträge, die aus dem Munde Jeſu gekommen waren. Ebenſo natürlich iſt aber auch auf der andern Seite wiederum der Umſtand, daß dieſe ganz oder großentheils didaktiſchen Evangelienſchriften doch nicht lange genügten, ſondern Grundlagen ausführlicherer Darſtellungen wurden, welche auch das Geſchichtliche in ſich aufnahmen; denn auch abgeſehen von den ſchon früher ent-

wickelten Gründen, aus welchen ſolche Darſtellungen hervorgingen, mußte hier ſchon das formelle Moment wirkſam ſein, daß ſolche Zuſammenſtellungen der Reden Jeſu ſehr bald den Eindruck der Unvollſtändigkeit und Unlebendigkeit machen und ſchon hiedurch etwas Unbefriedigendes erhalten mußten, ſofern ja auch wirklich gerade hier die Lehre von der thätigen Wirkſamkeit und von den geſchichtlichen Ereigniſſen ſich am allerwenigſten trennen ließ, ſondern Beides nothwendig zuſammengehörte, wenn es vollkommen verſtändlich ſein und ein dem religiöſen Bedürfniß genügendes Bild der Stiftung des Chriſtenthums gewähren ſollte. Aehnliche Erſcheinungen begegnen uns auch ſonſt im erſten und zweiten Jahrhundert. Wie die λόγια des Matthäus und des Markus Grundſchriften geſchichtlicher Evangelien wurden, und wie wir die pauliniſchen Schriften gewiſſermaßen als die didaktiſche Grundlage des Lukasevangeliums und der Apoſtelgeſchichte (vielleicht auch den erſten johanneiſchen Brief als die der johanneiſchen Geſchichtserzählung) betrachten dürfen, ſo iſt es auch von den Gnoſtikern bekannt, daß ſie ihre zuerſt auf dem Wege mündlicher Belehrung oder doktrineller ſchriftlicher Darſtellung (in der Form von Briefen, Homilien und dergleichen) mitgetheilten Ideen ſpäter auch in der Form geſchichtlicher Schriften (wie das evangelium veritatis der Valentinianer und die ophitiſchen Evangelien) zu verbreiten ſuchten; vor Allem aber gehören hieher die zehen Bücher (des *Κήρυγμα Πέτρου*), welche nach Hilgenfeld's ſcharfſinniger Entdeckung die Grundlage der klementiniſchen Rekognitionen und Homilien bilden, eine (wenigſtens größtentheils) didaktiſche Grundſchrift, deren Verarbeitung in die geſchichtliche Darſtellung der Reiſen des Petrus und der Schickſale des Klemens und ſeiner Familie gleichfalls aus keinem andern Motiv vollſtändig erklärt werden kann, als aus dem Beſtreben den in ihr enthaltenen Lehren durch dieſe lebendigere und anſprechendere Form hiſtoriſcher Erzählung eine weitere Verbreitung zu verſchaffen, als ſie ohne eine ſolche finden konnten. Das Grundlegende und Maßgebende und darum auch das Wichtigſte und zuerſt Behandelte iſt der Natur der Sache nach überall das Doktrinelle und Dogmatiſche, aber ebenſo kann es für ſich allein auf die Dauer nicht befriedigen und nicht in weitern Kreiſen wirkſam ſein, weil es für ſich zu abſtrakt und zu theoretiſch iſt und darum von ſelbſt auf eine Veranſchaulichung und Bewährung durch die Geſchichte, durch die Darſtellung des Idealen in lebendiger Wirklichkeit und Thätigkeit hintreibt, und darum findet

ſich überall, und zwar insbeſondere in den ſo entwicklungsreichen erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums, dieſes allmälige Fortſchreiten der Litteratur von didaktiſchen zu geſchichtlichen Schriften; ganz in derſelben Weiſe verhält es ſich auch mit den Evangelien, und es kann unſrer Anſicht von ihrer Entſtehung nur zur Beſtätigung gereichen, daß die bei der Einzelbetrachtung derſelben gefundenen Ergebniſſe in ganz unabhängiger Weiſe mit dieſem allgemeinen Geſetze des Entwicklungsganges der chriſtlichen Litteratur ſich in voller Uebereinſtimmung befinden.

---

Obwohl unſre Unterſuchung über den Urſprung der ſynoptiſchen Evangelien mit dem zuletzt über ſie Geſagten beendigt iſt, ſo erfordert doch der Umſtand, daß dieſelben für uns hauptſächlich als Quelle der Geſchichte und Lehre Jeſu von Wichtigkeit ſind, noch einige Bemerkungen über die Frage, was für Folgerungen in dieſer Beziehung aus der im Bisherigen dargeſtellten Anſicht über ihre Zeit und Entſtehung ſich ergeben. Es handelt ſich bei dieſer Frage um zwei Punkte, einerſeits nämlich darum, ob und inwieweit die ſynoptiſchen Evangelien überhaupt als geſchichtliche Schriften, als vollkommen, unmittelbar wie ſie ſich geben brauchbare und glaubwürdige Quellen für die Erkenntniß des Gegenſtandes, den ſie darſtellen, zu betrachten ſeien, andrerſeits aber darum, welches Verhältniß in dieſer Rückſicht unter den drei ſtattfinde, welchen Werth jedes von ihnen als Geſchichtsquelle betrachtet anzuſprechen habe. In erſterer Beziehung wird es, wenn die Evangelien, obwohl mit Ausnahme des Markus noch dem erſten Jahrhundert angehörig, doch ſchon ziemlich ſpäte, unter ſich vielfach abweichende und zudem unter dem Einfluß ideeller dogmatiſcher Anſchauungen ihrer Verfaſſer entſtandene Produkte der Ueberlieferung ſind, auch ferner bei der bisherigen Anſicht der Kritik ſein Verbleiben haben, daß ſie nur in bedingter Weiſe als Geſchichtsquellen anzuſehen und zu benützen ſind, und daß es ſtets nothwendig ſein wird, erſt mittelſt eines den urſprünglichen Thatbeſtand durch Vergleichung der verſchiedenen Berichte ermittelnden hiſtoriſch-kritiſchen Verfahrens den ächten geſchichtlichen Gehalt aus den Formen auszuſcheiden, in welche ihn theils die Ueberlieferung theils die individuelle Tendenz der einzelnen Schriftſteller gehüllt hat. Auf der andern Seite jedoch ergibt ſich aus unſrer Unterſuchung immerhin eine wenn auch nicht abſolute und

unmittelbare, ſo doch relative geſchichtliche Brauchbarkeit und Glaubwürdigkeit der ſynoptiſchen Darſtellung namentlich in Vergleich mit ſonſtigen Quellen, die ſich für die evangeliſche Geſchichte darbieten. Wir haben in ihnen eine Geſchichtserzählung aus dem Stammlande des Chriſtenthums ſelbſt, und zwar haben wir ſie in zwei Formen, nämlich bei Matthäus und Markus nach der galiläiſchen, bei Lukas nach der judäiſchen Tradition, ſo daß wir ſicher ſind in ihnen zuſammen ſo ziemlich den ganzen Inhalt der Erinnerungen an Jeſus, wie ſich dieſelben in dem Gebiete ſeiner eigenen perſönlichen Wirkſamkeit erhalten hatten, zu beſitzen, und zwar gleichſam aus dem Munde zweier, in ihren Angaben des Einzelnen häufig differirender, aber dieſer ihrer gegenſeitigen Unabhängigkeit ungeachtet doch im Weſentlichen mit einander übereinſtimmender Zeugen, deren Ausſagen ebendeßwegen allen Anſpruch auf Glaubwürdigkeit (im Ganzen und Großen) haben; wir können hienach namentlich daran nicht zweifeln, daß die öffentliche Thätigkeit Jeſu keinen andern als den in den ſynoptiſchen Evangelien dargeſtellten Charakter an ſich getragen und ebenſo auch dieſen und keinen andern Verlauf genommen habe — ein Satz, der insbeſondere dem vierten Evangelium gegenüber gilt, ſofern der Umſtand, daß wir in den drei erſten nicht etwa blos die galiläiſche, ſondern auch die ſüdpaläſtinenſiſche Ueberlieferung vor uns haben, für die Richtigkeit und Vollſtändigkeit der ſynoptiſchen Erzählung, wenigſtens im Wichtigſten und Weſentlichen, entſcheidend iſt —. Die Geſchichtserzählung der Synoptiker ſtammt ferner aus einer Zeit, welche den von ihnen berichteten Thatſachen noch nahe genug ſtand, um dieſelben noch in Erinnerung zu behalten und auch da mit dem geſchichtlichen Thatbeſtande noch in Einheit zu bleiben, wo ſich an einzelne Hauptmomente deſſelben, wie an den Anfang und das Ende der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa, bereits Verſuche anknüpften, die Jeſu als dem Meſſias zukommende Erhabenheit und Würde und die von ihm auf ſein Volk ausgehende ſegensreiche Wirkſamkeit nach altteſtamentlichen Vorbildern durch ideale, ſeine irdiſche Perſon und Geſchichte in dem Glanze der meſſianiſchen Herrlichkeit darſtellende Erzählungen in ſymboliſch-poetiſcher Weiſe zur Anſchauung zu bringen; ſie gehört in eine Epoche, welche immer noch auf geſchichtlichen Grundlagen zu ſolchen idealen Darſtellungen fortſchreitet, wie dieß ja hauptſächlich daraus zu erkennen iſt, daß dieſelben nur erſt an einzelnen Punkten wie leuchtende Meteore über das ſonſt überall noch in ſchmuckloſer, naturgetreuer Einfachheit da-

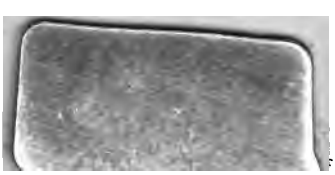
ſtehende Bild der Wirkſamkeit Jeſu ſich erheben, ohne ihm dieſen ſeinen einfachen Charakter irgend rauben zu können oder zu wollen; die ſynoptiſche Erzählung iſt mit Einem Wort eine ſolche, in welcher das reale und das ideale Element noch eines neben dem andern hergehen, und zwar ſo, daß das erſte immer noch das Uebergewicht über das andere behält, und ſie unterſcheidet ſich eben hiedurch auf's Beſtimmteſte von Allem, was das zweite Jahrhundert mit ſeiner idealiſchen Transſcendenz ſei es nun auf dem Felde der kirchlichen oder der apokryphiſchen oder der gnoſtiſchen Litteratur in dieſem Gebiete hervorgebracht hat. Ein weiterer Beweis geſchichtlicher Glaubwürdigkeit erwächst der ſynoptiſchen Erzählung daraus, daß ſie ſich an ältere unzweifelhaft ächte Darſtellungen der Lehren und Reden Jeſu anſchließt und ebenſo auch ihrem inneren Gehalt und Standpunkt nach wenigſtens in der Hauptſache mit ihnen noch vollkommen harmonirt; an dieſen Reden Jeſu, die ſie in ſich aufgenommen, haben wir einen ſichern Maßſtab für eine geſchichtliche Anſchauung des Geſammtcharakters ſeiner Wirkſamkeit, und zwar einen ſolchen, der eben dafür entſcheidet, daß derſelbe in den Erzählungen der Synoptiker jedenfalls in der Hauptſache richtig dargeſtellt iſt, weil Beides innerlich zuſammenſtimmt und ſich gegenſeitig zu einem in ſich harmoniſchen Bilde wirklicher und wahrer Geſchichte ergänzt. — Als Hauptgewinn unſrer Unterſuchung betrachten wir jedoch das in Betreff dieſer Reden ſelbſt gefundene Ergebniß, daß wir dieſelben im erſten Evangelium nach einer authentiſchen, unmittelbar apoſtoliſchen Relation und neben ihr in zwei theilweiſe unabhängig von ihr entſtandenen und ihr deßungeachtet überall zur Beſtätigung und Ergänzung dienenden, gleichfalls der älteſten Ueberlieferung angehörigen Darſtellungen (des Lukas und zum Theil des Markus) vor uns haben. Ohne ein beſtimmtes und ſicheres Ergebniß über den Inhalt und Charakter der Lehre Jeſu iſt weder ein Anhaltspunkt für die Erforſchung des Charakters ſeiner thätigen Wirkſamkeit noch eine haltbare Grundlage für die Erkenntniß der Entwicklung des Chriſtenthums in der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit, ſowie insbeſondere für eine richtige Würdigung des Verhältniſſes der pauliniſchen Lehre zu der des Stifters ſelbſt, irgendwie möglich, und es iſt daher gerade die Auffindung glaubwürdiger Quellen der Lehre Jeſu die Hauptaufgabe ſowohl der Evangelienkritik als der kirchen- und dogmengeſchichtlichen Forſchung, ſofern ſich dieſelbe mit dem Urſprung und der älteſten Entwicklung des

Christenthums zu beschäftigen hat. Wir glauben nicht, daß dieses Ziel auf einem andern als auf dem hier eingeschlagenen Wege erreicht werden kann; wir halten es insbesondere für unrichtig, wenn dem Matthäusevangelium, obwohl es für die evangelische Lehre und Geschichte stets die Hauptquelle bleibt, doch ein einseitiger Vorzug vor den beiden andern gegeben und nicht auch der Versuch gemacht wird, namentlich dem Lukasevangelium seiner paulinischen Tendenz ungeachtet eine geschichtliche Seite abzugewinnen und so die reichen Beiträge, die es zu einer vollständigen und richtigen Auffassung der Lehre Jesu gibt, nutzbar zu machen. Die Frage ist allerdings schwierig zu beantworten, wie es komme, daß das Matthäusevangelium so viele Reden, die Lukas mittheilt, übergangen haben soll, oder wie es möglich sei, daß diese lukanischen Reden, aus denen man zudem auf den ersten Anblick eine paulinisirende Tendenz herauszufühlen glaubt, Jesu selbst angehören, obwohl der Apostel Matthäus keine Notiz von ihnen nimmt; aber in der That entsteht diese Schwierigkeit nur dadurch, daß man das Matthäusevangelium als das noch tendenzlose Urevangelium, als den unmittelbarsten Ausdruck der Lehre des Stifters selbst voraussetzt, während doch auch von ihm sich nachweisen läßt, daß es gleichfalls einen eigenthümlichen Zweck und Standpunkt hat, in Folge dessen es sich auf einen bestimmten Kreis von Lehren Jesu beschränkte und ebendadurch einer spätern Evangelienschrift die Möglichkeit offen ließ, aus den Schätzen der Ueberlieferung auch noch andere und zwar an Werth und Gehalt den seinigen nicht nachstehende Reden des Stifters der evangelischen Litteratur einzuverleiben. Durch die Hinzunahme dieser lukanischen Redestücke erhält die Lehre Jesu einen weniger gesetzlichen, einen „evangelischern" Charakter, als derjenige ist, in welchem sie bei Matthäus erscheint, einen Charakter, bei welchem die Hervorbildung der paulinischen Lehre aus dem ursprünglichen Christenthum leichter begreiflich wird — in ähnlicher Weise, wie uns auf der andern Seite nur einige Reden bei Lukas (Kap. 16. 6, 20. ff.) die unentbehrlichen, bei Matthäus aber gleichfalls meistentheils fehlenden Grundlagen darbieten, welche auch der Ebionitismus in der Lehre Jesu gehabt hat —, und wir glauben daher wohl behaupten zu können, daß durch diese Ergebnisse ein festerer und zugleich weniger einseitiger Standpunkt für die Untersuchung der ursprünglichen Form des Christenthums gewonnen ist, als ihn die bisherigen kritischen Ansichten über das Verhältniß zwischen Matthäus

und Lukas gewähren zu wollen schienen. Jedes unsrer drei Evangelien bietet in seiner Darstellung der Lehre und ebenso auch des Lebens und der Wirksamkeit Jesu eigenthümliche geschichtliche Elemente dar, jedes ist unter besondern Bedingungen und Verhältnissen entstanden, in Folge welcher jedes eine eigenthümliche und ebendarum einestheils unvollständige und einseitige, anderntheils aber auch wiederum zur Ergänzung der andern dienende Auffassung des Gegenstandes enthält, bei jedem hat es sich so gefügt, daß es dem geschichtlichen Thatbestande nach der einen Seite ferner, nach der andern näher steht als die übrigen, und daß somit für die Herstellung desselben das eine so nothwendig ist als das andere, obwohl das Matthäusevangelium immer den großen Vorzug hat, daß es den dogmatischen Standpunkt, von dem es ausgeht, am wenigsten in einseitiger Weise durchführt und von ideellsubjektiver Färbung des überlieferten Geschichtstoffes sich unter allen Evangelien am meisten frei erhält. Vollständig kann die Frage, in welcher Art und Weise und bis zu welchem Grade jedes unserer drei Evangelien im Einzelnen als Geschichtsquelle zu benützen ist, natürlich nur in und mit einer Untersuchung der evangelischen Geschichte selbst zur Beantwortung kommen, daher hier nicht der Ort ist, Demjenigen, was hierüber bereits an verschiedenen Orten unsrer vergleichenden Betrachtung ihrer Komposition gesagt worden ist, noch Weiteres beizufügen; soviel aber geht aus der im Bisherigen geführten Untersuchung mit hinlänglicher Sicherheit hervor, daß den synoptischen Evangelien, obgleich sie zunächst Erzeugnisse bestimmter religiöser Richtungen und Standpunkte sind, doch eine von der wirklichen Geschichte selbst ausgehende Ueberlieferung unmittelbar zu Grund liegt, und daß sie ein in sich wesentlich zusammengehörendes Ganzes paralleler Darstellungen bilden, deren jede ihren eigenthümlichen Werth hat und jede zur Ergänzung der übrigen hinzugenommen werden muß, wenn es sich darum handelt, von der Art und Weise der Stiftung der christlichen Religion durch die Lehre und Wirksamkeit Jesu eine vollständige und wahrhafte geschichtliche Anschauung zu gewinnen.

Schnellpressendruck der Buchdruckerei von J. C. Mäcken Sohn in Reutlingen.

# Berichtigungen.

Seite 12, Zeile 2 l. Luk. 16, 17.
„ 27, „ 9 l. 22, 1. ff.
„ 27, „ 6 v. u. l. Vollmacht.
„ 30, „ 4 v. u. l. der Ev.
„ 33, „ 6 l. ad August. (ep. 112.).
„ 62, „ 5 l. 7, 9. ff.
„ 76, „ 10 v. u. l. S. 72.
„ 138, „ 1 l. werden.
„ 202, „ 1 l. die nur.
„ 207, „ 6 l. Hauptinhalt.
„ 312, „ 22 l. 4. 13.
„ 315, „ 10 l. 14, 58.
„ 329, „ 23 l. τὸ εὐαγγέλιον.

„ 110, „ 15 v. u. ſind die Worte von — und zu ſtreichen.
„ 190, „ 7 v. u. l. nicht genügend vorbereitet.